N° 11. 10 AOUT 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Le mérite dans la vie spirituelle

(*Troisième article*)

VII

L'ÉTENDUE DU MÉRITE

Saint Thomas (1) établit ce principe que le mérite s'étend aussi loin que la motion surnaturelle dont Dieu se sert pour nous diriger vers notre fin. Or, la touche du céleste moteur nous est prêtée non seulement pour le terme suprême, mais pour toute la marche, toute la durée et tout le progrès du mouvement : le terme, c'est la gloire ; la marche et le progrès, c'est l'augmentation de la grâce. C'est dire que le mérite donne droit à la gloire et à l'augmentation de la gloire pour la patrie, à la grâce et à l'augmentation de la grâce même ici-bas.

Aussi bien le Concile de Trente a-t-il défini que le mérite de l'homme *juste* s'étend à tout cela : « L'augmentation de la grâce, la vie éternelle, la possession de cette félicité si l'on meurt dans l'amitié divine, et l'augmentation de la gloire (2). » En déclarant que le mérite grandit par chacun des actes qui se répètent sous l'influence de la grâce, *bonis operibus quæ per Dei gratiam fiunt*, le Concile indi-

(1) I^{a} II^{æ}, q. 114, a. 8.
(2) Sess. VI, can. 32.

que à la fois et que la grâce est requise et que le mérite s'accroît aussi souvent que nous faisons le bien. Pensons donc que chacune de nos bonnes actions nous donne droit à un nouveau degré de gloire pour l'éternité et, dès ici-bas, à un nouveau degré de grâce pour notre âme. Fécondité merveilleuse de la vie spirituelle ! Mais, d'autre part, la doctrine catholique nous prêche la vigilance : si nous venons à tomber, nos justices seront oubliées (1), et nous ne saurions mériter que Dieu nous répare après notre chute, puisque la motion divine, qui est indispensable au mérite, est interrompue et arrêtée fatalement par l'acte même du péché (2). Ce que nous devons demander à Dieu dans chacune de nos prières c'est de nous tenir par la main, de ne jamais permettre que nous soyons séparés de lui par l'offense mortelle, et, si ce malheur extrême nous arrivait, de nous relever aussitôt par sa *miséricorde*.

Il suit de là aussi que la persévérance finale ne tombe pas sous le mérite proprement dit (3). Persévérer, c'est unir l'état de grâce avec la mort ; celui-là seul donc peut assurer ce succès définitif, qui est le maître souverain de la mort et de la grâce, notre Dieu créateur et rédempteur. Nous ne pouvons pas obtenir par nos œuvres que notre trépas arrive exactement à l'époque où nous jouissons de l'amitié divine : tout cela dépasse la portée de nos efforts.

Puisque la persévérance est l'effet propre de la *prédestination*, il est manifeste qu'elle échappe, comme celle-ci, à la sphère du mérite ; mais, d'autre part, elle tombe de quelque manière sous le domaine de l'impétration parce que Notre-Seigneur l'a promise à tous ceux qui la demandent en son nom avec les dispositions voulues, par des supplications humbles et constantes : *supplicibus precibus emereri*, comme dit saint Augustin (4).

(1) *Ezéchiel*, XVIII, 24.
(2) *S. Thom.*, I^a II^ae, q. 114, a. 7.
(3) Voir Concile de Trente, sess. VI, can. 16 et 32, et ch. XVI.
(4) *De dono persever.*, c. V, n. 10, P. L. XLV, 999.

C'est à ce mode d'impétration, semble-t-il, qu'il faut ramener la *grande* promesse faite par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie. La pratique de la communion consécutive pendant les neuf premiers vendredis du mois ne donne pas *droit* à la persévérance finale comme nous avons droit à ce qui tombe sous le mérite proprement dit ; mais Notre-Seigneur, par l'excessive miséricorde de son Cœur et par pur amour, promet cette immense faveur à ceux qui remplissent dignement les conditions prescrites. L'efficacité vient de la promesse divine ; nous ne sommes plus dans le domaine du mérite et de la justice, mais dans celui de l'impétration et de la bonté (2).

Quoi qu'il en soit des explications, il est souverainement opportun de méditer les belles paroles de saint Bernard : « La persévérance est la fille du souverain Roi, la fin des vertus et leur couronnement, le résumé de tous les biens, la vertu sans laquelle nul ne verra Dieu (3). Sans elle, ni le combattant n'obtiendra la victoire, ni le vainqueur ne possédera la palme. Elle est la sœur de la patience, la fille de la constance, l'amie de la paix, le nœud des amitiés, le lien de la concorde, le rempart de la sainteté (4). C'est à elle qu'est rendue l'éternité, et c'est elle seule qui rend l'homme à l'éternité (5). »

Les autres grâces sont l'effet de la Providence ordinaire et sont distribuées à la foule ; celle-ci procède d'une providence toute *spéciale* et elle est réservée aux *bien-aimés*, aux choisis, aux élus. Demandons-la au Sacré-Cœur, quand nous le possédons au moment de la communion ; qu'il ne permette pas que nous soyons jamais séparés de Lui : *numquam me a te separari permittas !*

(2) On peut consulter à ce sujet : P. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Beauchesne, et art. du *Diction. théol. cath.* ; P. Vermeersch, S. J., *Pratique et doctrine de la dévot. au Sacré-Cœur*, Tournai, 1908 ; Van der Meersch, *De Gratia*, p. 377.

(3) S. Bernard, *Serm. de diversis*, xli, P. L. clxxxiii, 658.

(4) Idem, epist. 129 (al. 352), P. L. clxxxii, 283-284.

(5) Idem, *De Consider.*, l. V, c. xiv, n. 31, P. L. clxxxii, 806.

VIII

Le payement du mérite.

Il est manifeste que la gloire ne sera payée qu'au ciel. L'augmentation de la grâce pourrait être conférée ici-bas, si nos dispositions étaient assez parfaites et si nos actes dépassaient en intensité l'habitude elle-même. Ainsi il est admis que dans la Sainte Vierge l'élan initial se transmettait avec une force qui le multipliait chaque fois; la somme prodigieuse de l'origine était doublée au second acte et ainsi de suite indéfiniment, sans limite et sans arrêt.

Mais dans les justes ordinaires en est-il ainsi ? Saint Thomas dit très nettement : « La grâce n'est pas augmentée tout de suite, mais en son temps, c'est-à-dire lorsque l'homme sera suffisamment disposé pour recevoir l'augmentation : *Nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis fuerit dispositus ad gratiae augmentum* (1) (I^a II^{ae}, q. 114, a. 8, ad 3).

Au contraire, Suarez et ses disciples estiment que tous les degrés de grâce que nous méritons, même par nos actes les plus faibles, sont conférés à l'âme sans retard.

Ce n'est pas le lieu de traiter à fond une question qui relève d'une très intéressante métaphysique; mais les âmes pieuses auront profit à connaître le sentiment de saint Thomas, afin de choisir le plus sûr pour leur conduite et de donner à leur vie plus de ferveur, à leur piété plus d'élan.

Le principe thomiste qui régit toute la question est celui-ci : une qualité, une perfection ne peuvent être introduites dans un sujet que lorsque le sujet est mis à leur niveau, suffisamment disposé, dignement préparé.

(1) Voir, pour la théorie de S. Thomas, les commentateurs in II^{am} II^{ae}, q. 114, a. 8, les Salmanticenses, disp. VI, n. 81; Billuart, *De caritate*, diss. II, r. 3; pour l'autre opinion, Suarez, lib. IX, n. 232; Becan, III P., tr. I, cap. xxii, q. iii.

Si, dans l'ordre physique, pour augmenter la chaleur de l'eau d'un seul degré, il faut une activité nouvelle, de même faudra-t-il dans l'ordre spirituel, pour élever la vie surnaturelle à un niveau plus haut, une énergie qui dépasse en intensité l'ordre précédent. Autrement la grâce, quoique due à nos bonnes œuvres, ne sera pas conférée tout de suite ; ce qui l'arrête et la tient comme en suspens, c'est l'imperfection de l'acte ou son défaut d'intensité. La grâce sacramentelle, assurément, est épanchée aussitôt dans l'âme par l'efficacité même du rite sacré, *ex opere operato* ; mais l'augmentation qui se fait par voie de mérite requiert un acte plus vigoureux que l'habitude préexistante.

Lorsque l'obstacle tombe, lorsque l'âme, par exemple, en quittant son corps fait l'acte de charité parfaite, le paiement retardé se solde en un instant, la grâce jusqu'alors suspendue et retenue comme par une barrière se déverse dans l'âme à flots pressés.

La conclusion qui se dégage très nette et qui sera admise par toutes les écoles, c'est qu'un des ennemis redoutables du mérite est la tiédeur et qu'un de nos meilleurs titres à l'augmentation de la grâce est la ferveur et la générosité. C'est la véritable manière d'imiter la Sainte Vierge dans laquelle se réalise toute la perfection du mérite : continuité des actes, dignité de la personne, excellence des œuvres, grandie encore par l'influence des dons et la touche divine du Saint-Esprit. Grâce à Marie, il y a eu dans l'humanité une créature pour pratiquer à la lettre le conseil de l'apôtre : « Que tout ce que vous faites soit pour la gloire de Dieu. »

Notre modeste étude aura montré à nos lecteurs que le mérite est la véritable couronne du libre arbitre, l'apogée de l'activité humaine et de l'activité angélique, la vraie vie spirituelle, la vie féconde, la vie intense, puisque c'est la vie pleine d'immortalité et d'éternité.

Fr. Édouard Hugon,
Rome, Collège Angélique.

L'élément fondamental de l'état mystique

§ II. — Comment s'opère dans l'ame ce mouvement passif d'amour qui constitue l'élément fondamental de l'état mystique.

Saint Thomas, dans les textes que nous avons cités de lui, nous remettait en mémoire la doctrine exposée en nos premiers articles : la présence de la Très Sainte Trinité au plus intime de nous-mêmes, les dons du Saint-Esprit dont notre âme est douée et les motions toutes spéciales qui les mettent en activité. Poursuivons l'étude de cette doctrine.

« Le gouvernement de la Providence procède de l'amour divin, écrit notre angélique Docteur, de cet amour dont Dieu aime ses créatures. Car en cela surtout consiste l'amour : vouloir du bien à ce qu'on aime. Par conséquent, plus Dieu aime un être, plus celui-ci est l'objet de sa providence. C'est ce qu'enseigne la sainte Ecriture, disant : « Dieu garde tous ceux qui l'aiment » (Ps. 144) ; ce qu'enseigne le Philosophe aussi, disant que Dieu prend soin surtout de ceux qui aiment l'intelligence (Eth., c. x) (1). Il y a des degrés dans la motion universelle de

(1) III Gent., c. 90.

Dieu vis-à-vis de tout le créé. « Sans doute l'intensité de l'opération divine est toujours identique vue du côté de Dieu, et toujours infinie puisqu'elle ne fait qu'un avec l'essence divine elle-même. Mais considérée du point de vue de son effet, l'intensité varie : certains êtres sont mus par Dieu plus efficacement, et d'autres moins (1). » « L'effet de la même puissance infinie, opérant toujours sur un mode infini, est reçu dans les choses suivant leur capacité et la disposition de Dieu (2). »

Quel est donc l'effet de l'opération divine dans le cas privilégié de la contemplation mystique ? Nous connaissons déjà « la capacité » de l'âme qui nous intéresse. Voyons comment Dieu en « dispose ».

« Dieu meut la volonté de l'homme, comme moteur universel, vers l'objet universel de la volonté, qui est le bien. Et sans cette motion universelle, l'homme ne peut rien vouloir. Mais l'homme par sa raison se détermine à vouloir ceci ou cela qui est un bien réel ou apparent. Parfois cependant Dieu meut spécialement quelques-uns à vouloir déterminément quelque chose qui est bien : tels ceux qu'il meut par la grâce (3). » On ne peut ramasser en moins de lignes plus de profonde doctrine. Saint Thomas a jeté là, dans un passage de la Somme théologique, la plus admirable synthèse qu'il ait écrite sur la motion divine et ses nuances très diverses. « *Interdum, specialiter Deus movet, aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum* » : c'est ici que rentre la contemplation mystique. Mais pour la bien comprendre, laissons ce cas à sa place dans la synthèse, et là étudions-le attentivement.

Nous allons partir de l'expérience courante. Interrogeons un homme qui agit, quoi qu'il fasse, il suffit qu'il agisse en homme. Pourquoi faites-vous cela ? — C'est afin d'arriver à tel but, répondra-t-il. — Et pourquoi recher-

(1) De Potent., qu. 1, a. 2.
(2) 3ª, qu. 57, a. 3, ad 3.
(3) Iª IIæ, qu. 9, a. 6, ad 3.

chez-vous ce but ? — A cause de tel autre ? — Et celui-ci ? — Parce que je veux obtenir tel résultat... Ainsi Phidias taille le marbre pour faire une statue, il fait une statue pour acquérir de la gloire, ou gagner de l'argent, etc.

Prenons un exemple dans notre sujet. Celui qui se recueille en oraison, médite la vérité divine, implore l'intervention céleste, celui-là, s'il agit en homme, comme je le suppose, et non par routine irréfléchie, pose son acte en connaissance de cause, en vue d'une fin que son intelligence a découverte au préalable et juge bon de chercher par ce moyen. La contemplation de Dieu est cette fin, fin prochaine tout au moins ; car l'amour de Dieu est à son tour fin de la contemplation, et ainsi de suite.

N'y a-t-il pas un terme à cette suite ? Ne trouvons-nous pas une fin qui est la dernière ? Il le faut bien. Ou alors ce serait supposer la régression à l'infini dont tout philosophe sait l'impossibilité. Il faut une fin dernière, c'est-à-dire une chose que nous voulons d'abord pour elle-même et pour laquelle nous voulons les autres. Nos motifs d'agir forment un arbre touffu dont les branches sont d'ordinaire bien difficiles à démêler, mais dont on doit reconnaître pourtant que l'une porte sur l'autre, et que tout repose sur un tronc unique, sans lequel nulle branche ne vivrait ni ne serait. Supprimez le premier terme d'une série dont les anneaux se conditionnent l'un l'autre, plus rien n'est conditionné, et le dernier terme lui-même n'existe plus. S'il n'y avait pas une fin suprême à notre action, il n'y en aurait aucune, et donc l'on n'agirait pas.

Cette fin suprême, c'est notre bien, notre bien tout court, abstraction faite de ceci ou de cela qui nous le concrétisera suivant les jours et les moments ; c'est ce qui se trouve capable d'achever l'homme, de le conduire au terme de son évolution, de rassasier toutes ses puissances, d'épanouir harmonieusement tout son être ; c'est son bonheur parfait, la béatitude. Et cela, on ne le veut pas d'une volonté délibérante, qui réfléchit, compare, choisit. On s'y porte nécessairement par un mouvement foncier de

tout nous-même. On ne pourrait faire autrement, à moins de renier sa propre nature : chose inconcevable. Tout être agit suivant ce qu'il est. La nature est comme un poids qui tend à sa réalisation parfaite.

Ce vouloir premier, pivot nécessaire de toute notre activité, c'est Dieu qui nous l'a donné en nous créant, et qui le conserve, autrement dit le crée continuellement, fondant ainsi tout le fonctionnement ultérieur. Toutes nos délibérations, tous nos jugements de valeur et nos choix décisifs le supposent et en dépendent, comme le mouvement suppose un principe immobile. Et ainsi au premier acte de chaque série volontaire il y a ce qu'un psychologue nommera l'instinct de la nature, ce que le métaphysicien, plus pénétrant, devra appeler de son vrai nom, la touche divine, l'action de Celui qui est la Source plénière de notre être.

C'est ainsi que Dieu « remet l'homme aux mains de son conseil » et lui donne d'agir librement.

L'homme reçoit donc ce privilège de se déterminer lui-même à telle ou telle action. Sans doute nous voyons bien la plante produire de son propre fonds des actes immanents qui la perfectionnent ; et même, les animaux ont de plus ce pouvoir de passer à l'action avec une certaine connaissance de la fin qu'ils poursuivent, mais la représentation sensible qui motive leur action est de soi un principe d'action fatal. Ils ne sont pas maîtres de l'attitude que cette représentation leur suggère. S'ils jugent de quelque manière, grâce à l'instinct, on s'aperçoit que ce jugement n'est pas autonome, et la preuve c'est que tous les animaux de même espèce en usent pareillement et que d'ailleurs ils l'appliquent à certaines œuvres déterminées et non à d'autres. Aussi saint Thomas ne craint-il pas de dire : De même que les corps lourds ne se meuvent pas de telle façon qu'ils soient cause de leur mouvement, ainsi les animaux ne jugent pas de telle façon qu'ils soient cause de leur jugement. Ils suivent le jugement que Dieu

a préétabli dans leur nature (1). Bref, ils agissent vis-à-vis de chaque bien particulier avec la même nécessité que l'homme vis-à-vis de son bien général.

C'est le propre de la nature raisonnable de régner sur le jugement qui la conduit, c'est-à-dire de juger par réflexion ce jugement même, d'en savoir la raison. Ayant l'idée du bien abstrait, l'homme peut doser la valeur du bien que lui offre telle ou telle action, et il la pose dans ces conditions. Connaissant la fin comme telle et les rapports que soutiennent les moyens avec la fin, il délibère en regard du but sur ce qu'il convient d'accomplir pour y atteindre, et en vertu d'un choix fondé sur un jugement de valeur il se détermine à tel et tel acte approprié. Ainsi l'on peut dire en vérité qu'il agit avec une maîtrise parfaite, qu'il effectue lui-même son passage de la puissance à l'acte, qu'*il se meut* au plein sens du mot, qu'il fait sa vie.

Et notons bien que ceci est vrai de l'ordre de la grâce comme de celui de la nature, de la raison et de la volonté, éclairée par la foi et renforcée par la charité, comme de ces mêmes puissances laissées à leur énergie native. L'homme se détermine lui-même à l'action.

Mais alors, après avoir donné l'impulsion première, Dieu cesse-t-il donc d'agir en lui?

Gardons-nous bien de le penser. Dieu est requis comme cause de l'être. N'allons pas lui en soustraire la moindre parcelle. Poser quelque chose qui se suffit pour exister, c'est pour autant décréter Dieu d'inutilité, et le nier dans une certaine mesure. Reconnaissons plutôt ici un degré supérieur de la motion que Dieu continue à sa créature avec une délicatesse de touche de plus en plus fine.

Par sa touche primitive, celle dont nous parlions naguère, Il donnait la vertu d'agir librement. Et maintenant il applique cette vertu à son opération, il lui donne de s'épanouir en son acte libre. Comme le dit expressé-

(1) « Sequuntur judicium sibi a Deo inditum » (*De Verit.*, qu. 24, a. 1 et 2).

ment saint Thomas : « Si parfaite que soit une nature quelconque, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'acte que par la motion divine (1). » Et il le faut bien. Etre en acte, c'est *être davantage* que de manifester une simple puissance. Cela requiert donc davantage encore l'intervention de Celui qui est l'unique source de l'être. Et dans ce mouvement intellectuel, imbibé de volontaire, qui de l'appétit du Bien absolu aboutit au choix décisif de tel bien relatif qui pour nous le concrétise en ce moment transitoire, la motion de la Cause première est nécessaire avant le départ, en cours de route et à l'arrivée. Elle est nécessaire pour que ce mouvement évolue et s'accomplisse tel quel. C'est la motion du premier Agent qui applique la puissance de l'agent second et le fait rejoindre son propre effet, — son acte libre dans l'espèce, puisqu'il s'agit d'une puissance de liberté, — et elle-même le produit plus immédiatement, l'atteint plus intimement, l'envahit plus énergiquement, suivant les fortes expressions de saint Thomas (2).

Entendons-nous bien. Il ne faudrait pas s'imaginer que la motion de Dieu apporte l'opération dans la cause seconde comme une entité toute faite que la faculté n'a qu'à recevoir et transmettre. C'est de la faculté, sous l'influence divine, que naît, se développe et sort vitalement l'opération. Et alors, — conséquence qui est d'une suprême importance, — rien n'est changé au fonctionnement naturel de la faculté. Quand il s'agit d'une faculté dont le mode d'opérer est de procéder à son acte comme d'un seul élan, la motion divine lui fait émettre son effet de cette manière. Mais quand il s'agit, — et c'est le cas, — d'une faculté dont le procédé est complexe et qui n'arrive à son terme qu'en plusieurs temps, l'action divine respecte cette complexité et ne lui fait produire son acte qu'en s'insinuant dans toutes les parties de son mouvement.

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 109, a. 1.

(2) « Producit immediatius, attingit intimius, ingreditur vehementius » (*De Pot.*, qu. 3, a. 7 — III Gent., c. 70).

Pareillement la motion divine, en actionnant les facultés d'opération, ne change rien aux rapports naturels qu'elles ont avec leurs actes. L'acte et la faculté ont-ils entre eux un rapport de nécessité, de sorte que la faculté n'ait pas la capacité d'émettre d'autres actes : la motion divine laisse subsister ce rapport d'invariable nécessité. La faculté a-t-elle avec son acte un rapport de liberté, de telle sorte qu'il soit au pouvoir de la faculté elle-même de varier son acte comme dans le cas présent : — la motion divine ne change rien à ce rapport et laisse subsister dans la faculté cette puissance plus étendue en vertu de laquelle il dépend d'elle que tel acte soit ou tel autre (1).

En résumé, si pour expliquer l'existence de l'acte, toute son existence, nous devons remonter à Dieu, source immédiate de l'être, et à sa motion qui a fait sortir l'acte de l'état potentiel où il se trouvait dans la faculté au repos, il reste que pour expliquer la nature intime de cet acte il faut voir le fonctionnement de la faculté même et le rapport que l'acte soutient avec elle. C'est pourquoi nous n'avons rien à retirer de ce que nous avons exposé plus haut. Dieu donne à la volonté de se mouvoir, mais cela n'empêche pas, tout au contraire, cela fait qu'elle se meut elle-même, qu'elle délibère en face de la fin et s'arrête à tel moyen.

Analysez le mouvement *psychologique*, démontez-en tous les rouages, si je puis ainsi dire, nulle part dans cet ordre vous ne trouverez Dieu, encore que vous devez, *ontologiquement* parlant, conclure qu'il est partout, conditionnant tout ce vouloir, portant toute cette action, sans nuire à son autonomie, pas plus que le mouvement de la terre à travers l'espace ne nuit aux actions et réactions internes de sa masse.

C'est donc la volonté humaine qui se détermine elle-même librement et choisit ses moyens. Aussi bien ceux-ci peuvent-ils être mauvais en réalité. Les biens qu'elle

(1) Cf. Guillermin, O. P., *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Revue Thomiste, 1895, p. 550-554. — Cajetan, I^a^, qu. 14, a. 13, § xxiii et seq.

recherche peuvent de fait n'être qu'apparents. Et elle est responsable de ce défaut, de ce manque d'être dans son action, Dieu n'étant responsable que de l'être qui s'y trouve. Ainsi entre les mains du meilleur artiste, l'instrument défectueux détériore le produit du génie.

Voilà le second degré de la motion divine signalé par saint Thomas. Dans ce cas « notre âme tout à la fois se meut et est mue ». Et l'effet doit être attribué non seulement à Dieu, mais aussi à l'âme. Dieu n'a fait que coopérer avec elle. C'est pourquoi, dans l'ordre surnaturel, cette motion divine s'appelle *grâce coopérante* (1). Par elle, de loi ordinaire, l'homme qui jouit de la grâce sanctifiante et des vertus infuses agit surnaturellement ; tout comme, selon l'ordre naturel, l'homme mène sa vie avec le concours du Créateur. Par elle, tout particulièrement, s'accomplit ce travail d'acquisition de la contemplation que nous avons décrit sous ses différents aspects en de précédents articles.

Mais il est un troisième degré de la motion de Dieu dans la créature qu'il aime, un degré supérieur, accordé par privilège extraordinaire. Rappelons-nous la dernière partie du texte que nous commentons. « Parfois Dieu meut spécialement quelques-uns à vouloir déterminément ce qui est bien, tels ceux qu'il meut par la grâce, comme on le dit plus loin. » Plus loin, c'est-à-dire principalement dans cet article où saint Thomas distingue de la grâce coopérante, la grâce opérante (2). Avec celle-ci on ne peut plus dire : « Notre âme se meut et est mue » ; mais : « Notre âme est mue et ne se meut pas elle-même, c'est Dieu qui la meut. » Ainsi s'exprime saint Thomas (3).

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 111, a. 2. — Evidemment, dans l'ordre surnaturel, lorsque le choix de l'homme est mauvais, ni la grâce coopérante, ni les vertus infuses n'y ont donné leur concours. — Comment se produit le péché ? Cf. Guillermin, loc. cit., p. 563, p. 569.

(2) I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 2.

(3) Voir le commentaire du P. Del Prado, O. P., sur cet article de saint Thomas si important pour l'intelligence de la « prémotion phy-

Alors nous revenons à la motion fondamentale qui met en branle nos actes humains? Non pas. Au premier degré de la motion divine, il est vrai que Dieu seul mouvait ainsi, mais l'acte n'était pas libre, l'homme se trouvait entraîné vers sa fin dans un mouvement nécessaire, emporté par le poids de toute sa nature. Sous la motion du second degré, cette fois, l'homme était libre, il s'avançait l'œil ouvert, choisissant ses moyens, menant lui-même sa vie en toute conscience et responsabilité, mais il pouvait s'égarer par des voies trompeuses. Maintenant le voici tout à la fois mû entièrement par Dieu et néanmoins agissant avec une liberté parfaite. Ce n'est pas lui qui choisit par effort de raison, il ne cherche pas laborieusement par quel moyen tendre à la fin, il ne s'appuie pas sur un premier acte pour se déterminer de là à un second. L'acte est posé d'emblée, il n'est point le fruit d'une délibération, il arrive à l'existence porté par l'influx de Dieu qui l'imprègne tout entier. Néanmoins c'est l'homme qui agit, cet acte est en effet l'épanouissement de sa propre faculté, dont il prend conscience et auquel il consent, sans y être nécessité, car sa vertu est plus vaste que cela. En toute vérité on peut dire de lui à toutes les étapes de l'acte volontaire : *il* veut, *il* tend, *il* choisit librement. Si donc ce n'est pas lui qui de la puissance se réduit à l'acte, du moins n'est-il point complètement passif, mais très réellement actif, et le signe en est que tôt ou tard il pourrait mettre le holà à ce mouvement de son âme (1). Mais de fait il accepte. L'acceptation vivante : c'est tout le rôle qui lui incombe pour assurer le succès. Dieu seul est moteur : à Dieu donc on devra attribuer tout l'effet. Et cependant l'homme en aura tout le mérite, car il agit dans la pleine santé d'une liberté parfaite, analogue à celle de l'Homme-Dieu qui ne savait que se porter au bien (2).

sique » : *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 192-239 — cf. ibid., p. 67-93 — t. II, p. 200-230.

(1) I^{a} II^{ae}, qu. III, a. 2, ad 2.

(2) « Sub gratia operante voluntas vult tendendo in finem; sub

N'est-il pas contradictoire, dira-t-on, que Dieu soit seul moteur en cette action, et qu'elle soit néanmoins une action libre chez l'homme ? Peut-elle seulement être appelée volontaire ?

Car la première condition d'un acte volontaire, c'est qu'il procède de l'intérieur, qu'il soit spontané. Or celui-ci procède d'un agent extérieur, Dieu, à qui tout l'effet doit être attribué. C'est de la contrainte, ce n'est plus du volontaire.

Cette objection part d'une idée fausse, à savoir que l'action serait posée toute faite par Dieu dans la volonté humaine. Or nous n'avons rien dit de pareil. L'action n'est autre que l'opération de la volonté même, encore que cette opération en émane sous l'influence de Dieu qui fait sortir l'acte de la puissance volontaire par un mouvement vital. Et cette influence divine n'a rien qui ressemble à de la contrainte. Car, à proprement parler, Dieu n'est pas extérieur à nous. Il est plus nous-mêmes que nous-mêmes. Créateur immédiat et perpétuel de notre volonté, il est *elle* éminemment, puisqu'il rend compte de tout ce qu'elle est. Rien donc de plus volontaire, de plus naturel à la volonté que l'inclination qu'il y produit.

Une inclination, à vrai dire, ne se comprend pas sans un but, et une inclination de la volonté, appétit intellec-

gratia vero cooperante vult, præsupposito jam fine. Sub gratia operante voluntas vult intendendo finem ; sub gratia cooperante vult ex volitione finis. Sub gratia operante voluntas vult, eliciendo consensum ex sola applicatione Dei ; sub gratia cooperante voluntas vult applicando etiam seipsam ad consentiendum. Sub gratia operante voluntas vult finem ; sub gratia cooperante voluntas vult propter finem. Sub gratia operante voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens, dum exercet motum liberi arbitrii ; sub gratia cooperante voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate ut applicante se ad volendum. Uno verbo : *actus* liberæ voluntatis sub gratia operante est ad instar illius primi actus angelorum, de quo loquitur D. Thomas, I, qu. 63, a. 5, et ad instar illius quoque actus Hominis Christi, de quo III, qu. 34, a. 3. » (Del Prado, O.P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 235 à 236. — Cf. Cajetan, in III, qu. 34, a. 3, Comment. III.

tuel, sans un objet présenté par l'intelligence. Cela est requis au préalable. Mais précisément, cela, Dieu en est maître aussi. A quoi tend la volonté ? Quel objet lui propose l'intelligence pour spécifier sa tendance ? — C'est le bien, le bien universel déterminant sa tendance de fond, et par suite tel ou tel bien particulier jugé désirable suivant les circonstances. Or le bien, dans sa plénitude, relève de Dieu. La volonté a beau être en appétit du bien universel, Dieu a de quoi la rassasier complètement, la mettre en acte même du bien universel. Et de ce côté encore Dieu peut donc efficacement, et sans violence néanmoins, attirer la volonté humaine.

Ainsi par la motion morale objective, par la motion physique subjective, Dieu est maître absolu de la volonté, capable de la conduire et de l'incliner à son gré. Mais telle est cette domination, que la volonté humaine n'a point du tout allure d'esclave quand il la meut, on ne peut rien découvrir en son acte qui sente la contrainte.

Et non seulement l'acte est volontaire, mais il s'ensuit, dans le cas présent, qu'il est libre.

Pour bien comprendre ces choses, il faut se faire de la liberté une idée juste. N'allons pas croire que la liberté consiste dans l'indifférence complète de notre volonté, qui ayant tout ce qu'il faut pour agir se trouve en suspens et laisse dans l'incertitude la position de l'effet, — tandis que la nécessité consisterait dans le rapport certain de cet effet à l'existence étant donné l'état préalable de la volonté. A ces conditions un enfant bien né ne ferait pas un acte libre ni méritoire en aimant sa mère. Le Christ impeccable n'aurait pas posé un acte libre en obéissant à son Père, et par conséquent n'aurait pas mérité notre rédemption. Dieu n'exercerait aucun acte libre, puisque l'acte par lequel il veut les créatures est immuable et éternel..... Autant d'inconvénients qui qualifient la valeur de l'hypothèse.

Si l'on veut juger de la nécessité ou de la liberté d'un acte, il ne faut pas considérer précisément le rapport

immanquable ou non qui au sein de la volonté relie cet acte à l'existence, mais le rapport que soutiennent entre eux l'acte produit d'une part, et d'autre part la nature de la volonté considérée en tant qu'elle le pose présentement (1).

L'acte est nécessaire s'il est adéquat à la puissance de la volonté, autrement dit si cette volonté, en le posant, épuise tout son trésor présent d'activité. Par exemple, le mouvement instinctif de la volonté au bien universel est un mouvement nécessaire. Nécessaire pareillement, l'acte par lequel elle se porterait à un bien concret réalisant en lui-même tout le bien possible, à supposer qu'elle le rencontrât et qu'il lui apparût tel.

Au contraire, la volonté agit *librement* quand elle pose un acte moins étendu que sa puissance, en d'autres termes, lorsque son trésor d'activité n'est pas restreint à cet acte qu'elle émet, bref chaque fois qu'elle choisit, étant universelle, un bien particulier. Or il faut noter que Dieu lui-même, tant que nous sommes sous le régime de la foi, a pour nous cet aspect de bien particulier. La volonté en le prenant pour fin et en posant face à lui son acte d'amour, garde dès lors un rapport de domination et de liberté avec lui comme avec tout bien particulier. Et cela, même si, de par la motion divine, l'acte de charité revêt les apparences d'une poussée instinctive et semble inaugurer dès ici-bas le mouvement d'amour des élus qui voient Dieu.

En résumé, l'acte de la volonté mue par la grâce opérante mérite le nom d'acte *libre*, bien qu'il ne soit pas *délibéré* (2).

(1) Guillermin, O. P., loc. cit., p. 556 et suiv. — Pour plus de développement, cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 259 à la fin.

(2) Jean de Saint-Thomas a bien noté cette nuance : « Aliud est enim actum esse liberum tantum, et aliud esse liberum et deliberatum. Ut sit liber sufficit quod habeat indifferentiam sine actione [id est, sine propria applicatione ad agendum] ; ut sit deliberatus debet

Et maintenant, si l'on voulait caractériser d'un mot chacun des degrés de la motion divine, il faudrait dire que dans le premier la volonté humaine se trouve mise en branle *avant* toute détermination prise par la raison, dans le second, *par suite* de la détermination rationnelle, et dans le troisième, *d'une façon supérieure* à toute détermination de la raison humaine.

Mais peut-être se figure-t-on que ce dernier cas est purement chimérique. Il se réalise pourtant. Et le fait est surtout manifeste, remarque saint Thomas, quand la volonté qui d'abord s'adonnait au mal commence de tendre au bien (1), au moment où l'âme s'arrache au péché et se retourne vers Dieu, reconnaissant en lui le Bien absolu en qui se concrétise réellement la fin dernière. Pour cela la grâce opérante est de toute nécessité. Car cette orientation d'âme ne peut être le fruit d'un choix du libre arbitre laissé à ses forces naturelles et tablant pour délibérer sur l'appétit du Bien qui nous est instinctif. Pas plus qu'une conclusion surnaturelle n'est contenue dans un principe naturel, une délibération surnaturelle ne peut prendre pour point de départ une intention de la simple nature. Il faut que Dieu intervienne, nous meuve lui-même, nous fasse accomplir le premier vouloir en face de cette fin supérieure, et nous pourrons ensuite tirer de cette touche première de saintes résolutions où la grâce coopérante suffira.

Dans son commentaire de l'Évangile selon saint Jean, saint Thomas a trouvé de cette grâce de justification un symbole très expressif. C'est au chapitre xx. Jésus ressuscité apparaît à Madeleine, qui ne le reconnaît point : « Femme, lui dit-il, pourquoi pleures-tu ? que cherches-tu ? »..... Et quelques instants après, Jésus reprenant la parole lui dit ce simple mot : *Maria !* Marie soudain retour-

esse ex alio præsupposito, per quem se moveat voluntas. » (I^a II^ae qu. III, disp. 23, a. 1.)

(1) I^a II^ae, qu. III, a. 2.

née lui répondit : *Rabboni !* Et saint Thomas commente ainsi ce passage : « *Maria !* » c'est la vocation. D'abord, il l'avait appelée « femme », ne lui donnant qu'un nom commun. Mais ici il la nomme de son nom propre, *Maria*, marquant ainsi la connaissance spéciale qu'il réserve aux saints. Il est écrit dans le psaume 146 : Il dénombre la multitude des étoiles et il les appelle toutes par leurs noms. Et dans l'Exode (XXXIII, 12) : Je t'ai connu par ton nom. C'est aussi afin de montrer que si toutes choses sont soumises à la motion générale de Dieu, il faut spécialement pour la justification de l'homme une grâce particulière, et l'effet de la vocation nous est marqué par ces mots : Elle, soudain retournée, « convertie », lui dit : « *Rabboni !* »

« Mais est-ce qu'elle ne regardait pas déjà le Christ qui l'avait appelée ? — Je réponds avec saint Augustin, poursuit saint Thomas, que cela doit être rapporté à la disposition intérieure de son âme. Car d'abord, lorsqu'elle se retourna de corps, elle prit le Christ pour ce qu'il n'était pas, pour le jardinier. Maintenant elle est aussi retournée de cœur, « convertie », reconnaissant le Christ pour ce qu'il est. Aussi tandis qu'il lui parlait, elle, préoccupée de ce qu'elle portait dans son cœur, ne le regardait pas, mais cherchait de tous côtés, pour voir si elle ne découvrirait pas quelque trace du mort enseveli. Et alors le Christ, la rappelant, l'appela cette fois de son propre nom : *Maria !* Comme pour dire : Où regardes-tu ? Reconnais celui par qui tu es reconnue. Aussitôt, à cet appel par son nom, elle reconnaît son maître : *Rabboni !* » (1)

(1) *Comment. in Joan.* XX, lect. 3. — Il serait facile d'illustrer par l'histoire de certaines conversions cette théologie spéculative. Saint Thomas lui-même l'a fait pour le cas typique de saint Paul (Comment. in Galat. I, lect. 4). *Saule ! Saule !...* Ce fut la vocation extérieure... « alia est interior, et sic vocavit per quemdam *instinctum* interiorem quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum. » — Dans la parole du Christ à Saul terrassé : « il te serait dur de regimber contre les aiguillons » (Act. XXVI, 14), on trouve, ce me

Ce fait évangélique servirait aussi bien de symbole à des grâces autres que celle-là qui opère la justification d'une âme, je veux parler de ces instincts divins qui mettent en mouvement les dons du Saint-Esprit dans la contemplation mystique. Car il ne faut pas s'y tromper et restreindre au fait de la conversion spirituelle le rôle de la grâce opérante. Saint Thomas n'a cité ce cas que comme plus éclatant, « præsertim ». Mais il est loin d'être unique. Songeons à ces ressemblances frappantes que tout esprit attentif a dû remarquer entre les expériences des néoconvertis et la contemplation des mystiques. Rappelons-nous notre doctrine des dons, de ces articles que saint Thomas leur consacre où non seulement les idées, mais les mots eux-mêmes concordent avec ce que nous venons de dire sur la grâce opérante (1). Et poursuivons maintenant nos développements.

Voici, ajouté aux textes déjà cités sur l'instinct du Saint-Esprit qui nous meut par les dons, un autre passage très intéressant qui les résume, et hâtera notre conclusion. Il est emprunté au commentaire de saint Thomas sur saint Mathieu, chapitre IV : « Jésus fut conduit au désert par l'Esprit afin d'être tenté » : « Hilaire rapporte cela au Christ considéré comme homme, note le Docteur angélique. Les hommes sont conduits par le Saint-Esprit, quand ils sont

semble, la manifestation de l'état d'une âme menée par la grâce opérante, état que j'ai décrit plus haut et que Cajétan résume ainsi : « Voluntas mota a Deo ad hujusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle *ipsius elicitive*, sicut descendere est motus (τοῦ) gravis. Et *est liberum*, quia potest dissentire a tali velle... » (Iª IIæ, qu. 111, a. 2, comment. § II.)

(1) Cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 225-250 : citation et explication de Iª IIæ, qu. 68, a. 1, et de Comm. in Rom. VIII. 14, lect. 3. — *N. B.* Quand saint Thomas dit : « in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota » (IIª IIæ, qu. 52, a. 2), cela ne veut pas dire qu'elle se meut aussi, qu'elle s'applique à l'acte, qu'elle se détermine elle-même, au sens où nous avons expliqué les termes « se mouvoir », mais qu'elle est active tout en étant mue, que l'acte est émis par la faculté librement.

mus par la charité *de telle sorte qu'ils ne se meuvent pas d'eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par un autre*, parce qu'ils suivent l'élan de la charité. La charité de Dieu nous presse (II Cor., v, 14). Et c'est ainsi que les fils de Dieu sont conduits par l'Esprit-Saint afin qu'ils traversent victorieusement, par la vertu du Christ, le temps de cette vie remplie de tentations. Le Christ en effet a voulu être tenté afin de surmonter par sa tentation toutes nos tentations, comme par sa mort il a vaincu la nôtre. »

Nous le savons en effet. Entre les moyens dont Dieu se sert pour nous dispenser la grâce méritée par le Sauveur, il y a ces motions spéciales, ces instincts divins que notre âme est toute prête à suivre grâce aux dons qui l'y prédisposent. Tous ont pour effet premier un élan de charité. Celui-ci parfois est ordonné immédiatement à l'action, d'autres fois il s'épanouit en contemplation. C'est de ce dernier cas qu'il s'agit ici.

Le Saint-Esprit, cause propre de la charité et comme tel intimement présent et agissant dans l'âme, mais si mystérieusement que c'est par conclusion théologique seulement que l'on découvre sa motion au cœur de nos actes qui conservent d'ordinaire tout le procédé humain, intellectuel et volontaire, — le Saint-Esprit intervient dans l'état mystique d'une façon nouvelle, la même que pour ce cas de la conversion que nous venons d'examiner ; il meut, lui, tout seul, directement, les puissances humaines, et l'âme est emportée dans un mouvement plus suave, plus parfaitement libre qu'à l'heure de la conversion, en vertu de ces habitudes dont elle est douée et qui la disposent précisément à recevoir et à suivre avec docilité et promptitude ces instincts divins. « Mihi adhærere Deo bonum est ». C'est le mot, aimé des mystiques, qui traduit le mieux ce mouvement psychologique. Il y a là, autant que la chose se peut ici-bas, une ébauche de ce qui s'accomplira lorsque se lèvera la lumière de gloire quand nous verrons Dieu comme il est et que nous apparaîtra avec évidence réalisé en lui l'absolu du bien humain vers lequel nous

entraîne depuis notre naissance l'énergie de notre nature, c'est alors que par tout le poids de notre âme nous nous jetterons pour jamais dans l'étreinte divine, nous adhérerons à ce Bien total capable de combler le vide infini qui se trouve au principe de toutes nos recherches volontaires. Nous ne pourrons pas plus nous empêcher de le vouloir par tout nous-même que dès maintenant nous ne pouvons nous empêcher de vouloir notre béatitude. Car la béatitude que nous cherchons ici-bas en tâtonnant, il apparaîtra clairement que c'est Lui.

Dans ce cas terminal, où nous participerons à l'éternité, la volonté s'exerçant sous l'impulsion immédiate de Dieu en même temps qu'elle sera spécifiée immédiatement par lui, découvert comme le Bien suprême, — la volonté, dis-je, et avec elle toute l'âme humaine, sera entraînée dans le courant de la vie divine, communiera à cette unité où le sujet et l'objet ne font plus qu'un. Le Premier Moteur et le Bien Souverain ne seront plus que l'ineffable Divinité enveloppant l'atome que nous sommes, l'absorbant en quelque sorte, autant qu'il est possible en lui conservant sa personnalité.

Voilà le degré suprême de l'action de Dieu sur sa créature.

En attendant, la motion des dons du Saint-Esprit est ce qui s'en rapproche le plus durant le pèlerinage d'ici-bas. Sans nous faire sortir des ombres de la foi, Dieu nous donne, dans une intuition simple (1), *cette estimation parfaite* qui normalement n'apparaîtrait qu'au terme d'un raisonnement, et que nos méditations ordinaires tendent précisément à nous donner, à savoir que c'est lui le Bien souverain de notre âme ; et alors de toute l'ardeur dont nous nous portons à notre bonheur, c'est-à-dire non pas en vertu de ce mouvement psychologique plus ou moins long et compliqué par lequel la volonté choisit un bien partiel qui semble concrétiser pour le moment le bien

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 8, a. 4 et 5.

absolu dont elle porte le désir insatiable, mais par un mouvement tout simple, par un vouloir où elle se met tout entière, *Dieu la tire à lui victorieusement.*

Simple intuition, simple vouloir : pour saint Thomas c'est le mouvement idéal de la charité. La psychologie vécue rejoint alors l'ordre ontologique de nos aptitudes surnaturelles. Car c'est non dans le libre arbitre, mais dans le fond même de la volonté tout orienté vers la fin dernière, que réside la charité, et c'est moins le raisonnement que l'intuition qui lui marque sa voie (1).

« *Dicit ei Jesus : Maria! Conversa illa dicit ei : Rabboni!* » Dans l'acte mystique que ces deux mots représentent si bien il n'y a pas deux mouvements consécutifs, l'un de Dieu à l'âme, l'autre de l'âme à Dieu, une grâce qui excite seulement tout d'abord, suivi d'un mouvement de l'homme qui se détermine et se donne, mais un seul mouvement à deux aspects où Dieu, seul moteur, attire toute l'âme, où l'âme, toute mue, aime son Dieu. « *Mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens.* »

C'est afin de donner une idée de cette activité d'un genre tout spécial que saint Thomas compare l'âme dans ces conditions à un instrument de Dieu (2), ou bien nous dit qu'elle est menée par instinct à la façon de l'animal (3). Mais il ne faut pas s'y tromper et prendre ces comparaisons au pied de la lettre, croire par exemple que cette activité spéciale se distingue de l'ordinaire, comme l'activité de la cause instrumentale proprement dite diffère de celle d'une cause seconde. Là où il y a liberté il ne saurait être question d'instrument à proprement parler, pas plus

(1) « Caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur Ethic., l. 3. Unde caritas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse *in voluntate* quam in libero arbitrio » (II^{a} II^{æ}, qu. 24, a. 1, ad 3). « Caritas habet rationem quasi dirigentem se in suo actu, vel *magis intellectum* » (III Sent., d. 27, qu. 2, a. 2, ad 2).

(2) I^{a} II^{æ}, qu. 68, a. 3, arg. 2 et resp.

(3) *In Rom.* VIII, 14.

que de pur instinct animal. C'est la doctrine de saints Thomas (1). Et il a bien soin de le noter à la fin de ces comparaisons, pour qu'on ne s'y méprenne pas (2). Il n'en reste pas moins que ces comparaisons, par le côté où elles sont exactes, projettent une clarté singulière sur la nature de ces mouvements d'âme. L'instinct principalement peut devenir une comparaison féconde.

Le mieux toutefois est d'essayer de décrire en elles-mêmes et par elles-mêmes ces touches divines, qui sont vraiment d'un ordre à part. Nous nous y sommes appliqué. Tout ce que nous avons dit peut se résumer en cette phrase qui est de Bossuet en son traité des États d'oraison : « L'âme se donne, comme l'épouse se donne à l'époux ; elle se donne aussi librement que Dieu se donne à elle, parce que Dieu élève l'action de son libre arbitre à son plus haut point, afin de se faire choisir plus librement. »

Jean de Saint-Thomas, très réaliste aussi, compare cette grâce à un baiser de Dieu à l'âme, un baiser où l'âme est comme aspirée en Dieu. « Le souffle de ces dons sortant de la bouche du Seigneur en son baiser est d'ordinaire si efficace quand il s'imprime sur une âme avide des célestes désirs, qu'il attire son souffle et la transporte jusqu'à la faire participer à la vie divine ; même il l'arrache si puissamment aux choses terrestres et temporelles, que parfois la mort corporelle peut s'ensuivre, témoin Moïse dont il est dit (Deuter., xxxiii) qu'il mourut sur l'ordre du Seigneur, et, selon une traduction de l'hébreu, qu'il mourut d'un baiser du Seigneur ; car l'ordre de la bouche divine fut comme un baiser que le Seigneur imprima sur l'âme de Moïse si fortement qu'il en aspira et tira à lui tout le souffle vital, et la ravit près de lui hors de la chair par la force de l'amour spirituel. Cela surtout doit nous donner l'intelligence de ce livre très mystérieux consacré aux amours spirituelles, qui se nomme le Cantique des Cantiques, et qui débute par

(1) *De Verit.*, qu. 24, a. 1, ad 5.
(2) I^{a} II^{æ}, qu. 68, a. 3, ad 2 ; *In Rom.* viii, 14.

un baiser du Seigneur (1). » En effet c'est bien avec cette clef que saint Thomas d'Aquin a entrepris le commentaire de ce livre saint (2).

Au terme de cette longue description d'ordre théologique et toute spéculative, une question se pose, et c'est seulement après y avoir donné réponse que nous pourrons rejoindre les données de fait par lesquelles nous avons commencé. Que représentent ces mouvements de grâce dans une psychologie individuelle ? Comment affleurent-ils dans la conscience de façon à constituer cet état d'âme qui constitue le fond de la contemplation mystique?

F.-D. Joret, O. P.

(1) *De donis Spiritus Sancti*, art. 1, n° 9.
(2) Voir surtout le chapitre I et le chapitre V.

MARIE, MODÈLE ET PRINCIPE DE PERFECTION

Nous ne pouvons dans l'ordre surnaturel séparer ce que Dieu a si intimement uni : Notre-Seigneur et sa sainte Mère dont il a voulu naître selon sa nature humaine et qu'il a daigné associer à l'œuvre de notre rédemption et à la distribution de toutes ses grâces pour l'humanité tout entière.

Il est juste que *La Vie spirituelle*, dont le but est d'entretenir et de développer dans les âmes la vie d'union avec Dieu si ardemment désirée par Notre-Seigneur, surtout dans les âmes qui lui sont plus particulièrement consacrées, se conforme au plan providentiel. Il est juste qu'elle mette à profit les grandes ressources surnaturelles que nous offre le recours fréquent à Celle que, dans son encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, Pie X appelle notre meilleur guide pour nous conduire à Jésus (1).

Dans ce but, nous conformant à l'exemple de notre Mère, dont il est dit qu'*elle repassait dans son cœur les paroles qu'elle avait entendues* (Luc, II, 19), nous étudierons au point de vue de la perfection chrétienne, et pour en retirer lumière et force pour notre progrès spirituel, les principaux enseignements doctrinaux concernant la très sainte Vierge. Nous suivrons en cela l'exemple que, dans

(1) « Nemo itaque penitus ut illa Christum novit; nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum. »

cette même encyclique, Pie X nous donne relativement au dogme de l'Immaculée Conception, dont il déduit, pour toutes les âmes chrétiennes, de précieux enseignements pratiques.

Mais avant de descendre dans le détail de ces enseignements, nous arrêterons aujourd'hui notre attention sur Marie considérée, d'une manière générale, comme le modèle de notre perfection chrétienne et comme principe très efficace de vie surnaturelle subordonnée à Notre-Seigneur.

*
* *

Marie est *pour toutes les âmes* un excellent *modèle de perfection*, déjà loué par saint Ambroise au IV^e^ siècle, surtout pour la parfaite observance de la virginité chrétienne : « Ayez donc sous vos yeux, dépeintes comme dans une image, la virginité et la vie de Marie, qui réfléchit, ainsi qu'un miroir, l'éclat de la pureté et la forme même de la vertu (1) ».

De ce même modèle de perfection saint Thomas observe qu'il est parmi tous les saints le plus éminent, parce que, tandis que les autres saints ont excellé en quelque vertu seulement, Marie a excellé en toutes (2).

Selon l'enseignement de Pie X, dans la même encyclique *Ad diem illum*, c'est à une disposition très sage de la miséricorde divine que nous devons ce sublime modèle qui, sans rien omettre de la perfection des exemples de Notre-Seigneur autant qu'elle peut être dans une personne humaine, est plus approprié à notre faiblesse parce qu'il y a moins de distance entre Marie et nous. Et parmi les vertus de la Sainte Vierge que les fidèles doivent surtout imiter, l'auguste Pontife insiste sur la foi, l'espérance et la charité, qui atteignirent en Marie un degré si éminent

(1) *De Virginibus*, II, 2. — P. L., t. XVI, col. 208.

(2) « Sed Maria Virgo in exemplum omnium virtutum » (Exposit. super salutatione angelica, opus. VIII).

de perfection, au moment où elle accomplit son suprême sacrifice sur le Calvaire.

Modèle de perfection pour toutes les âmes chrétiennes, Marie l'est plus particulièrement pour *les âmes sacerdotales* et pour celles appelées à coopérer à la mission du prêtre, soit en l'aidant dans les diverses fonctions extérieures de son ministère, soit en contribuant par leurs prières et par leurs sacrifices à l'efficacité du ministère sacerdotal.

Modèle du prêtre, Marie l'est en toute réalité. Car, selon l'enseignement de Léon XIII (1) interprétant le témoignage de saint Thomas, c'est elle qui tint la place de la sainte Humanité de Notre-Seigneur pour consentir à l'Incarnation. Ce consentement, l'Humanité du Sauveur ne pouvait le donner, puisqu'elle n'eut précisément l'existence que par son union personnelle au Verbe. Sur la demande du messager divin, Marie consentit non seulement à ce mystère, mais à la manière dont il devait s'accomplir, en acceptant d'avance l'immolation de son divin Fils sur le Calvaire pour la rédemption du monde.

Marie coopéra ainsi plus que toute créature à l'œuvre rédemptrice. Et en cela elle fut, d'une manière excellente, le modèle du prêtre : il est appelé lui aussi à cette noble coopération, non, comme Marie, pour l'acquisition première de toutes les grâces de la rédemption et pour leur distribution universelle à toute l'humanité dans toute la succession des temps, mais pour l'application restreinte d'une partie de ces grâces aux âmes que Dieu veut sauver par son ministère dans une portion déterminée du temps et de l'espace.

Dans cette coopération à l'œuvre rédemptrice, qui lui demandait un sacrifice si douloureux et si continu jusqu'à la suprême immolation du Calvaire, Marie offre au prêtre un parfait modèle du dévouement constant aux âmes, de l'esprit d'immolation et de sacrifice qu'il doit incessam-

(1) Encycl. *Fidentem piumque* du 20 sept. 1896.

ment pratiquer, à l'exemple du divin Pasteur qui a offert sa vie pour son troupeau, à l'exemple aussi de ses meilleurs disciples de tous les temps qui ont toujours à cœur de réaliser la noble devise de saint Paul se dépensant sans réserve pour les âmes (II Cor., XII, 15).

Que le prêtre, pour soutenir sa générosité dans l'immolation de chaque jour telle qu'elle lui est demandée pour le plein accomplissement de son ministère, contemple donc souvent la générosité de Marie dans son sacrifice, et qu'à l'exemple de Marie il puise cette force de dévouement dans l'union habituelle avec Dieu par la prière.

Pour la même raison et de la même manière, Marie est aussi le modèle de toutes *les âmes appelées à coopérer à la mission du prêtre*, soit en l'aidant dans les diverses fonctions de son ministère, particulièrement pour toutes les œuvres d'enseignement et de charité sociale (1), soit en contribuant à l'efficacité du ministère sacerdotal *par leurs prières* et par *leurs nobles sacrifices* (2). Que ces âmes

(1) C'est la pensée de Pie X demandant pour cette raison, dans son Encyclique sur l'action catholique du 15 juin 1905, que toutes les œuvres qui viennent directement en aide au ministère spirituel et pastoral de l'Église, et ainsi se proposent une fin religieuse visant directement le bien des âmes, soient, dans tous leurs détails, subordonnées à l'autorité de l'Église ; et que les autres œuvres, principalement fondées pour restaurer et promouvoir la véritable civilisation chrétienne, soient accomplies sous la dépendance du conseil et la haute direction de l'autorité ecclésiastique.

(2) C'est l'instante recommandation de sainte Thérèse montrant ce but d'apostolat aux âmes vouées comme elle à la vie contemplative : « Pour nous qui, sous ce double rapport, ne pouvons en rien secourir notre Roi, efforçons-nous du moins d'être telles que nos prières puissent être utiles à ces serviteurs de Dieu qui, au prix de mille peines, se sont munis de science et de vertu, qui ont embrassé un travail opiniâtre afin de soutenir aujourd'hui la cause de Notre-Seigneur. » Et un peu plus loin : « Enfin, s'il arrive que vos prières, vos désirs, vos disciplines, vos jeûnes, ne se rapportent plus au but que je vous ai indiqué, dites-vous que vous ne remplissez plus la fin pour laquelle le Seigneur vous a réunies en ce lieu. » (*Chemin de la perfection*, III, Œuvres complètes, éd. Polit, Paris 1910, t. V, p. 46, 52).

appelées à participer au dévouement constant du prêtre, en même temps qu'à la dignité de son ministère, portent souvent leurs regards sur les exemples de Marie pour s'encourager à la générosité incessante dans le don entier de soi et dans la pratique de l'esprit d'immolation et de sacrifice, et qu'à l'exemple de Marie elles puisent, dans la prière et l'union à Dieu, les grâces surnaturelles sans lesquelles leur coopération au ministère du prêtre n'aurait point d'efficacité.

*
* *

Marie modèle de perfection pour toutes les âmes chrétiennes est en même temps pour elles, bien que d'une manière secondaire et dépendante de Notre-Seigneur, *un principe très efficace de vie surnaturelle*, par les secours abondants que sa protection maternelle assure à toutes les âmes désireuses de s'unir à Notre-Seigneur par une vie plus parfaite.

Pour toutes les âmes chrétiennes fidèles à son service, Marie, disons-nous, est par sa protection maternelle, un principe très efficace de vie surnaturelle. C'est l'enseignement que Pie X nous donne avec insistance et sous les formes les plus expressives dans l'Encyclique déjà citée. C'est une vérité bien certaine que Marie est *le chemin le plus assuré et le plus facile* pour unir toutes les âmes à Jésus-Christ et les faire parvenir à la sainteté. Aucune créature, en effet, n'a connu et aimé Notre-Seigneur aussi parfaitement que Marie : aucune n'est donc aussi parfaitement qu'elle un guide et un maître pour nous conduire à la connaissance et à l'amour du Sauveur.

Rappelons l'enseignement de saint Thomas dans son explication de la salutation angélique. Marie est *pleine de grâce* pour la répandre sur tous les hommes. C'est pour chaque saint un grand privilège de posséder la grâce de manière à la faire servir au salut de beaucoup. Marie la

possède pour le salut de tous les hommes dans tout l'univers. Car d'elle on peut en tout danger obtenir le secours, selon la parole du Cantique des cantiques : *Mille boucliers pendent à ses côtés* (IV, 4). De même pour tout acte de vertu, on peut d'elle obtenir aide et assistance, selon la parole de l'Écriture : « *En moi est toute espérance de vie et de vertu* » (Eccli., XXIV, 25).

Toute cette pensée peut ainsi se résumer : comme par l'étoile de la mer le navigateur est conduit au port, ainsi par Marie les chrétiens sont dirigés à la gloire éternelle.

Ce que Marie est pour toutes les âmes chrétiennes fidèles à son service, elle l'est plus particulièrement pour les âmes désireuses de tendre à la perfection, comme nous l'enseigne un de ses plus fidèles serviteurs qui fut en même temps un Docteur insigne, saint Bonaventure. En expliquant dans un sens accommodatice appliqué à la très sainte Vierge le texte scripturaire *Et in electis meis mitte radices* (1), le saint Docteur énonce cette maxime que ceux qui jettent leurs racines dans la Vierge Mère, par l'amour et par la dévotion, sont sanctifiés par elle, parce qu'elle leur obtient de son Fils la sanctification. Je n'ai jamais lu, ajoute-t-il, qu'il se soit trouvé un saint n'ayant pas pour cette glorieuse Vierge une dévotion spéciale.

Et dans un autre sermon : « Quiconque s'approchera avec amour de la montagne de Dieu, c'est-à-dire de la bienheureuse Vierge, aura l'intelligence des divins mystères, comme il advint pour le bienheureux Bernard qui, par l'amitié de la glorieuse Vierge, parvint à une grande perfection de science, et pour saint Jean l'Évangéliste qui put d'autant mieux comprendre et exposer la profondeur des plus grands mystères divins qu'il eut avec la bienheureuse Vierge plus d'intimité (2). »

(1) De Purificatione B. Mariæ Virginis, serm. 2, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 642.

(2) De Assumptione B. V. Mariae, serm. 1, p. 691.

De même le saint Docteur se sert longuement de la comparaison entre l'Arche d'alliance et Marie pour montrer les très grands bienfaits que procure à l'âme fidèle le recours fréquent à Marie. Comme l'arche d'alliance précéda les Israélites dans le désert et pendant trois jours marqua pour eux le lieu du campement (Nomb., x, 33), ainsi pendant les trois jours de la vie présente, marquant son commencement, son progrès et son terme, ou désignant les trois vœux par lesquels on progresse en religion, on est comme conduit par la bienheureuse Vierge, qui fut très pauvre, très humble et immaculée. Elle précède et prépare la voie jusqu'au terme de la terre promise. Et comme à l'entrée du Jourdain les eaux se desséchèrent au contact de l'Arche, ainsi avec les secours de Marie, ce qui paraissait difficile devient d'une réalisation facile (1).

Cet enseignement de saint Thomas et de saint Bonaventure nous est donné par l'Église elle-même employant en ce sens d'une manière accommodatice, dans sa liturgie, plusieurs textes scriptuaires qui nous fournissent comme une formule biblique d'une vérité constamment enseignée par la tradition catholique : « Habite dans Jacob, qu'Israël soit ton héritage et prends racine parmi mes élus... Et j'ai pris racine au milieu du peuple glorifié, dont l'héritage est le partage de mon Dieu; et j'ai établi ma demeure dans l'assemblée des saints. Je suis la mère de la belle dilection et de la crainte, de la science et de la sainte espérance... Celui qui m'aura trouvée, trouvera la vie et dans le Seigneur puisera abondamment le salut (2). »

Mais pour que Marie soit ainsi pour les âmes chrétiennes une source effective de vie spirituelle par le bienfait

(1) De Nativitate, serm. V, 3, p. 717. — Les affirmations de saint Bonaventure se retrouvent chez beaucoup d'autres auteurs. Nous citerons particulièrement Conrad de Saxe dans le *Speculum B. Mariae Virginis*, lect. V, Quaracchi, 1904, p. 61 seq. (ouvrage souvent attribué à saint Bonaventure); et Novato, *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae*, 2e éd. Rome, 1637, t. II, p. 407, 409 sq.

(2) Eccli., XXIV, 13 ; — XXIV, 24 ; — Prov., VIII, 35.

constant de sa maternelle protection, il est nécessaire que nos pratiques de piété envers elle tendent au but pratique que nous rappelle Pie X dans l'Encyclique *Ad diem illum* : « Le véritable culte envers la Mère de Dieu doit procéder de l'âme. En ceci des actions du corps n'ont aucun prix, aucune utilité si elles ne sont accompagnées des actes de l'âme qui doivent tendre uniquement à ce que nous obéissions entièrement aux commandements du Fils de Marie. Car si le véritable amour est uniquement celui qui est assez fort pour unir les volontés, il est donc nécessaire que nous ayons avec Marie la même volonté de servir Notre-Seigneur. Ce que cette Vierge prudente disait aux serviteurs, aux noces de Cana, elle nous le dit à nous-mêmes : *Tout ce qu'il vous dira de faire, faites-le*. On doit donc être bien persuadé que si la piété envers Marie ne préserve point du péché ou si elle ne suggère pas la volonté de se corriger, elle n'est pas une vraie piété, parce qu'elle reste privée de l'effet qu'elle devrait produire... Quiconque veut que son culte envers la très sainte Vierge ait la perfection qui convient doit de toute manière tendre à l'imitation de ses exemples. »

C'est avec ces dispositions que nous nous efforcerons de recueillir les directions spirituelles que nous suggéreront les principaux enseignements doctrinaux concernant la maternité divine de Marie et les privilèges insignes qui en sont la conséquence.

E. Dublanchy, S. M.
Rome.

La place du Christ dans la doctrine spirituelle de Louis de Blois

La mystique chrétienne a trouvé dans l'Ordre bénédictin au XVI^e^ siècle un digne représentant en la personne du Vénérable Louis de Blois, Abbé de Liessies. La nature et la grâce l'avaient orné de dons attrayants qui parlent encore à nos âmes. Ce n'était pas sans doute la claire et vive intelligence d'une sainte Thérèse, ni la puissante et fine psychologie d'un saint Jean de la Croix : devant la gloire de ses deux illustres contemporains son astre pâlit bien un peu. Sans cependant avoir jamais ni leur célébrité ni l'immense influence qu'ils ont exercée, il a trouvé le secret de charmer par sa douceur et sa sérénité, sa tendre piété affective et son extrême simplicité.

Les écrits de Louis de Blois se recommandent en effet par ces belles qualités. Il n'y faudrait pas chercher les brillantes spéculations, les analyses minutieuses, les synthèses puissantes et les éblouissantes clartés qui caractérisent d'autres savants ouvrages. On n'y trouve même rien d'absolument personnel, rien qui ressemble à un système solidement construit dont la patiente élaboration porterait l'empreinte d'un génie créateur. Non, l'humble Abbé de Liessies n'a jamais visé à faire œuvre originale. Il a seulement voulu rendre service aux âmes de ses disciples en leur enseignant, par l'exemple plus encore que par la parole, le chemin pour aller à Dieu. Il n'a pas eu d'autre ambition ; mais celle-là il l'avait vraiment et fortement enracinée au fond du cœur. De là vient que, dans son austère

simplicité, son langage a une singulière force persuasive : on y sent vibrer son âme tout entière, possédée qu'elle est de la passion d'amener d'autres âmes à Dieu (1).

Comme beaucoup de ses devanciers dans l'art spirituel, Louis de Blois ne se fait pas faute d'emprunter largement aux autres, soit aux Pères de l'Église, soit aux auteurs du moyen-âge, soit surtout aux écrivains de la grande école mystique des Pays-Bas. Certains de ses traités ne sont formés que d'extraits; c'est lui-même qui nous en prévient, et nul ne songe à s'en plaindre.

Mais il est un livre entre tous où sans cesse il va puiser sans craindre de se répéter, c'est l'Évangile, c'est la doctrine vivante du Christ, c'est le récit de sa Passion douloureuse et de son œuvre rédemptrice. Et c'est là que Louis de Blois a recueilli le trait qui caractérise véritablement son enseignement spirituel : le recours constant à la personne du Christ et aux mystères de la rédemption. C'est la pure méthode chrétienne, qu'il avait recueillie comme un précieux héritage de famille, de la grande tradition monastique dont il est tributaire; c'est le procédé authentique de sanctification et de perfection qu'il a constamment suivi et qu'il recommande instamment à ses disciples. Pour lui, les secrets de l'ascèse et de la mystique sont tous contenus en germe dans la dévotion au Christ et à ses mystères, seul vrai moyen pour s'élever des purifications les plus élémentaires jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation, des commencements les plus humbles jusqu'aux derniers degrés de l'union transformante. Le novice dans l'art spirituel trouve là force et courage pour s'engager résolument sur les traces du Sauveur; et l'ascète, qui a vieilli dans la constante pratique de la prière et des vertus, n'a pas de voie plus sûre pour parvenir « jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ. Car l'Humanité du très doux Jésus est la voie, la porte même par où nous arrivons à sa Divinité. C'est en vain que l'ascète aspirerait à la contempla-

(1) Dans les pages qui suivent nous citons les *Opera* de Louis de Blois d'après l'édition latine d'Anvers, 1633. — Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques ont publié deux volumes de ses *Œuvres spirituelles*, traduction française, Paris, 1911-1913, auquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur pour les traités déjà traduits.

tion mystique, à la vraie contemplation, s'il ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Sauveur et à la véritable humilité. Sans ce fondement, autant il prétendrait s'élever par la contemplation, autant sa chute serait profonde (1). »

Basée sur l'amour du Christ et sur l'imitation des exemples qu'il nous a laissés, la doctrine de Louis de Blois, comme l'Évangile lui-même dont elle est tout imprégnée, s'offre à tous indistinctement, aux plus doctes non moins qu'aux plus humbles. Car ce serait l'ambition du saint Abbé de Liessies de voir tous les hommes « aspirer avec une sainte avidité à la perfection de la vie et à l'intime union à Dieu qu'elle procure dès ici-bas (1) ». Tous alors pourraient redire avec le Psalmiste : « Mon Bien à moi est d'adhérer à Dieu (2). »

Les traités ascétiques de Louis de Blois décrivent toutes les étapes de l'ascension de l'âme vers Dieu et donnent un tableau complet de ses progrès dans l'union à son Bien suprême. Nous aurons à grouper ces données afin de présenter en une simple vue d'ensemble le développement de cette théologie mystique : ce sera l'objet d'un second article. Mais il nous faut avec l'auteur reprendre le chemin qu'il nous a lui-même tracé et apprendre de lui la valeur du grand moyen qu'il indique comme infaillible : la dévotion au Verbe incarné. Nous l'étudierons chez lui-même d'abord, car, en fidèle disciple de son père saint Benoît, il a prêché d'exemple plus encore qu'en paroles, *factis amplius quam verbis* (3), et il n'a pu enseigner que ce que lui-même avait fidèlement observé, *quia sanctus vir nullo modo aliter potuit docere quam vixit* (4). Son exemple vécu sera d'avance l'explication de sa doctrine.

Un trait de sa vie nous trahit ses saintes préoccupations. Imitant le zèle des confrères de l'humble prieuré de Solesmes, au pays manceau, l'Abbé de Liessies voulut doter son église de riches bas-reliefs où se retrouvaient en détail les scènes de la passion et de la mort du Sauveur (5). Ce legs artistique à ses fils de

(1) *Institution spirituelle*, c. VI ; Œuvres, II, 39.
(1) *Inst. spir.*, c. I ; Œuvres, II, p. 6.
(2) Ps. LXXII, 28.
(3) Règle de S. Benoît, c. II.
(4) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II, c. XXXVI.
(5) *Vita Blosii*, c. XX, dans ses *Opera*, p. LXVII. — Ces bas-reliefs en marbre blanc sont aujourd'hui conservés à l'église d'Avesnes avec d'autres reliques de l'abbaye de Liessies.

la célèbre abbaye était comme son testament spirituel. Il ne faisait que traduire d'une façon plus vivante et plus durable ce qu'il aimait à leur répéter souvent : « Je vous en conjure, mes chers fils, amis de Dieu, cohéritiers du Christ, qui avez été régénérés dans une nouvelle vie spirituelle, qui avez su choisir la meilleure part, courez sans vous arrêter sur les traces de l'Agneau sans tache, ne négligez jamais l'amour de votre Sauveur. Qu'il soit la douceur de vos âmes, la consolation de votre pèlerinage, la récompense de vos travaux ; gardez-le dans un cœur pur, soupirez vers lui nuit et jour ; cherchez-le dans vos lectures, dans l'oratoire, dans le cloître, dans le jardin, dans la cellule, partout où vos pas vous portent, jusqu'à l'heure où les ombres s'inclinent, jusqu'au moment où le jour expire, jusqu'au terme de cette misérable vie, jusqu'au seuil de l'éternelle splendeur. Que ce monastère vous soit une agréable tombe, jusqu'au jour où, ressuscités, vous apparaîtrez avec le Christ dans la gloire. Que ce soit pour vous une peine sensible de quitter même pour un instant la paix de ce saint lieu, les doux embrassements qui vous unissent à Jésus. Dans la solitude du cloître on possède Jésus, on le perd dans les bruits du monde. Évitez donc le bruit du monde, fuyez ses compagnies et demeurez en la joie du Christ et de sa sainte Mère, afin d'arriver un jour à la gloire préparée pour leurs fidèles serviteurs. Placez vos plus chères délices dans le service de Dieu, les lectures saintes, les oraisons et les méditations. Réjouissez-vous d'avoir été choisis pour servir le Roi éternel (1). » A la veille de son paisible trépas, il attestait hautement sa confiance illimitée dans la miséricorde de son Rédempteur et dans les mérites de sa passion et de sa mort : « Je regarde sa très sainte passion comme mon asile et mon rempart le plus assuré ; c'est l'armure impénétrable avec laquelle je veux aborder mes ennemis invisibles. Je l'offre à la très sainte Trinité pour les mérites que je n'ai pas et pour l'entière satisfaction de mes péchés (2). » « Quand vous aurez reçu les sacrements de l'Église, placez devant vos yeux l'image du Crucifié, regardez-la, pressez-la sur votre cœur, cherchez un refuge dans les

(1) Exhortation aux moines de Liessies, rapportée par les Bollandistes dans leur notice sur Louis de Blois, *Act. Sanct.* Jan., t. I. Cf. G. de Blois, *Un bénédictin au XVI^e siècle*, Paris, 1875, p. 159.

(2) *Enchiridion parvulorum*, l. II, c. II, *Opera*, p. 696.

blessures sanglantes de votre Sauveur » : c'est le souhait qu'il adressait à tous avec l'un de ses maîtres préférés, Henri Suso, cet autre amant passionné du Christ (1).

Son amour pour la croix du Sauveur datait de sa première jeunesse ; c'est l'attrait de la Croix qui l'avait amené à la vie du cloître ; il y trouva ce qu'il y avait cherché : « l'amour du Christ par-dessus toute chose » : *nihil amori Christi praeponere* (2). C'est par la lecture assidue qu'il leur fit de son *Speculum monachorum* qu'il amena peu à peu ses religieux à embrasser avec lui une vie plus régulière et plus conforme à la règle monastique : or ce qu'il y prônait comme la seule chose vraiment utile et nécessaire, était le souvenir et l'imitation de la vie du Christ et de sa bienheureuse Passion (3).

Le vénérable Abbé de Liessies a donné dans ses *Méditations* (4) le résultat de ses expériences passées, et l'on en peut conclure qu'avec tous les débutants en l'art spirituel il avait connu les *épreuves* et les *tentations*. Il semble même, d'après les avis fort pratiques de son *Speculum monachorum*, qu'il avait passé, comme beaucoup d'âmes pures et très élevées dans la prière, par les angoisses et les peines intérieures que Dieu accorde comme une grâce à ces âmes pour se les attacher davantage. Dieu paraît les abandonner et les oublier pour les livrer aux suggestions diaboliques ; à la lumière, à la paix, à la joie de servir Dieu, succèdent les ténèbres et les anxiétés, la lourdeur et quelquefois le dégoût ; et le démon en profite pour présenter à l'âme désemparée les pensées et les images les plus extravagantes qu'il sait être de nature à la troubler et à la décourager.

A ces tentations plus pénibles que dangereuses Louis de Blois ne manque pas d'opposer le remède souverain, l'arme toujours victorieuse : *semper ad Dominicæ passionis præsidia confugiendum* (5), se réfugier dans la citadelle de la Passion du

(1) *La consolation des âmes craintives*, c. XXV (34), 3 ; Œuvres, II, p. 279.

(2) *Règle de S. Benoît*, c. IV.

(3) *Speculum monachorum*, c. IV en entier. La traduction de ce traité paraîtra dans le tome III des *Œuvres*.

(4) *Septem exercitia vel meditationes*, *Opera*, p. 723 et ss.

(5) *Speculum monachorum*, c. VI, *Opera*, p. 666.

Sauveur. C'est le moyen d'être constamment vainqueur que d'opposer au démon la victoire du Christ et de la lui rappeler sans cesse pour sa plus grande peine et à sa confusion. Le procédé n'est pas nouveau ; cette arme défensive était bien connue des anciens, et c'est elle que constamment ils proposaient aux chrétiens pour résister aux attaques du malin. Les ascètes des temps héroïques n'en voulaient pas d'autre, et le patriarche saint Benoît, se faisant l'écho de leur enseignement, apprenait à ses disciples à vaincre l'éternel ennemi par le recours au Christ : *Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi, cum ipsa suasione sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus ejus tenuit, et allisit ad Christum* (1).

L'âme attentive au Seigneur sait aussitôt reconnaître les suggestions diaboliques sous quelque aspect trompeur qu'elles se présentent, et, les saisissant aussitôt à la gorge comme les rejetons d'une race maudite, elle les brise impitoyablement contre la Pierre vivante qui est le Christ. Ainsi réduit-elle à néant les attaques du démon et fait-elle tourner à sa honte tout ce qu'il avait tramé pour la perdre. Saint Benoît appliquait constamment ce moyen dans les luttes ouvertes qu'il avait à soutenir contre les puissances infernales, et le dernier mot lui restait toujours. Un signe de croix, un soufflet, plus souvent encore le silence et le mépris absolu lui suffisaient pour mettre en fuite l'importun, nous dit le livre des *Dialogues* consacré à sa mémoire (2). Jamais de discussion, jamais de raisonnement, ni même de résistance ou de combat acharné, mais la seule force de la grâce victorieuse du Christ.

L'Abbé de Liessies est bien de l'école du Patriarche du Cassin. Même calme et même dignité, même fierté chrétienne et même assurance confiante puisée à la même source divine. « Seigneur Jésus, je méprise le démon et n'ai qu'une volonté, celle de vous suivre, de vous rester étroitement uni et de vous aimer de toute mon âme avec le secours de votre grâce » : c'était la prière habituelle du vénérable Louis de Blois (3) ; et à ses disciples : « Voulez-vous avoir raison de l'ennemi, jetez-lui à la face votre mépris et laissez-le se démener contre vous ;

(1) *Règle de S. Benoît*, prologue ; cf. c. IV.
(2) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II.
(3) *Meditatio VI, De imitatione Christi*, *Opera*, p. 732.

vous en serez plus sûrement débarrassé qu'à vouloir discuter avec lui et tâcher de le réduire par de beaux raisonnements (1). »

Beaucoup d'auteurs spirituels conçoivent la vie sous la forme d'une lutte perpétuelle, d'un « combat » auquel le « soldat » du Christ doit sans cesse se livrer pour repousser les attaques du monde, des passions et du démon. L'ascèse monastique est en général plus « irénique ». La triple concupiscence parvient plus difficilement à se faire sentir jusqu'en la retraite bénie que le moine a choisie pour servir Dieu plus librement. Vivant en contact plus assidu avec les vérités surnaturelles, avec la Beauté et la Sainteté de Dieu et la pensée du Christ, les fascinations basses ont moins de prise sur lui, et la vie cesse d'être pour lui la lutte sans merci ; c'est l'union d'âme et de cœur à la beauté et à la pureté infinie.

*
* *

Il y a dans la doctrine spirituelle de l'Abbé de Liessies beaucoup de cette douceur, de ce calme et de cette paix qu'il est assez habituel de goûter dans les asiles tranquilles de la vie monastique. Mais elle n'ignore pas pour cela les diverses épreuves de la vie ascétique ni les labeurs qu'elle entraîne à sa suite. Louis de Blois est trop dans la ligne de la tradition bénédictine pour oublier que la paix et la joie parfaites que goûtent les âmes élevées dans la prière ne s'achètent qu'au prix de la communion aux travaux et aux souffrances du Christ par la grande vertu de la patience. *Passionibus Christi per patientiam participamus ut regni ejus mereamur esse consortes*, disait saint Benoît, en terminant le Prologue de sa Règle.

La patience implique essentiellement l'idée de souffrance vaillamment supportée. Elle est vraiment parfaite lorsqu'elle a pour motif et pour modèle les souffrances mêmes du Sauveur. Ce sont elles qui nous apprennent à nous montrer généreux dans l'acceptation des austérités de la vie, difficultés, peines, afflictions, tout ce dont souffre notre nature infirme et que la pensée du Christ peut sanctifier. C'est une pratique qui s'impose à tous les chrétiens, mais dont les âmes désireuses

(1) *Speculum monach.*, c. VI ; *Opera*, p. 666.

d'atteindre à la perfection sont les mieux placées pour apprécier les grands avantages. « Leurs actions et leurs épreuves de chétives, pauvres et misérables qu'elles sont par elles-mêmes, deviennent éclatantes, remarquables et très agréables à Dieu, les mérites de Jésus-Christ auxquels elles sont unies leur communiquant une dignité ineffable : ainsi une goutte d'eau jetée dans un vase plein de vin y est comme absorbée par le doux breuvage dont elle prend la couleur avec le goût exquis. Les bonnes œuvres de celui qui accomplit une semblable pratique l'emportent incomparablement sur celles d'un homme qui la négligerait complètement (1). » Là, selon Louis de Blois, réside le secret de la vraie mortification, et la mortification est absolument nécessaire. Mais il y a plusieurs manières de la pratiquer, et l'Abbé de Liessies n'est pas tenté — nul ne s'en étonnera — de la faire consister principalement dans les macérations effrayantes et dans l'usage excessif des instruments de pénitence. « Là n'est pas la vraie perfection ni la vraie sainteté. Elle consiste dans la mortification de la volonté propre et des vices ainsi que dans la vraie humilité et la véritable charité (2). » La grande austérité de vie est excellente lorsqu'elle vient s'ajouter à ces dispositions fondamentales, mais elle n'est pas à la portée de tous ; tandis que tous peuvent mener une vie vraiment et saintement mortifiée, s'ils ont soin d'offrir sans cesse « à Dieu le Père, les jeûnes, les veilles, les tribulations et la Passion très cruelle du Christ » (3), et d'accomplir le peu qu'ils font en union avec ces mêmes souffrances du Sauveur, et en l'honneur de son continuel et total abandon à la volonté de son Père. Celui qui sait offrir à Dieu le plein abandon de sa volonté propre à l'exemple du Sauveur, celui-là possède une âme « vraiment détachée et mortifiée, semblable à la grappe mûre, tendre et délicieuse » ; celui qui ne connaît pas ce renoncement est au contraire pour Dieu comme « un fruit vert, dur et âpre au goût » (4).

*
* *

Cette parfaite mortification de soi-même accomplie en

(1) *L'Institut. spirit.*, c. IX ; *Œuvres*, II, p. 70.
(2) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 3 ; *Œuvres*, II, p. 156.
(3) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 3 ; *ibid.*, p. 156-157.
(4) *L'Institut. spirit.*, c. II, 5 ; *ibid.*, p. 21.

union avec le Christ est le moyen de s'assurer la bienveillance et l'amitié de Dieu. A ce titre elle s'impose à l'âme chrétienne comme la voie authentique par laquelle il lui faut nécessairement passer à la suite du Sauveur pour arriver au royaume de l'amour et de la félicité.

Mais ce sentiment du devoir strict n'est pas le seul stimulant pour le cœur tendrement aimant du vénérable Abbé de Liessies. Il y a longtemps que les charmes ravissants du divin Modèle l'ont puissamment attiré. Il ne résiste plus à l'ardeur de ses désirs. Par toutes les fibres de son être il veut appartenir à l'objet de son amour, il brûle de s'unir à lui, d'adhérer à lui toujours plus étroitement, en attendant qu'il le puisse posséder pour l'éternité. *Son amour pour Jésus* ne lui laisse pas de repos : c'est une faim qui l'épuise, une soif qui le dévore, une flamme qui le consume. Et comme les vrais amants de Dieu il n'est jamais rassasié de cette passion sainte qui est sa torture. « Seigneur, s'écrie-t-il, je suis affamé de vous ! Nourrissez ce mendiant de l'influx continu de votre Divinité... Donnez-moi, ô très doux Rédempteur, d'être tout brûlant de votre amour (1). » Son amour de Jésus est son vrai trésor, « la perle précieuse », qu'il tient enfermée dans le secret de son intérieur. C'est le principe de son activité, l'âme et le souffle de sa vie, la respiration de son cœur. Et il se sent pressé du désir de dire aux autres cet amour. Il l'épanche en ses entretiens intimes, il le proclame en ses discours, il en remplit ses écrits. « L'aimable vie et la Passion de son Sauveur lui fournissent ample matière à ses prières et méditations (2). Il y revient incessamment, sans nul souci des redites ni des longueurs (3). Il se répand avec complaisance en de nombreux *colloques* sur les beautés que lui révèle la contemplation amoureuse de son Bien-Aimé. Avec lui il aime à s'entretenir de ses adorables perfections et de ses grâces merveilleuses. Mais quand il se sent attiré « par l'ineffable parfum de la divine charité, » c'est en « colloques amoureux » qu'il laisse

(1) *Colloque avec Jésus*, 2 ; *Œuvres*, I, p. 35.

(2) Ce sujet reparaît jusqu'à trois fois dans *L'écrin de pieuses pensées*, dans ses *Exercices quotidiens* et ses *Réflexions*, au t. I de ses *Œuvres*.

(3) Les *Opera*, p. 423-510, renferment d'autres traités sur la vie du Sauveur, empruntés en grande partie à Tauler.

échapper les ardentes aspirations de son cœur. « O Lumière toujours brillante, illuminez-moi ! O Feu toujours brûlant, embrasez-moi ! O Amour toujours ardent, absorbez-moi !... Blessez, mon Bien-Aimé, et transpercez mon cœur de la flèche très aiguë de la charité... Attirez-moi par la force puissante de votre amour, imprimez en moi le baiser de votre miséricorde ; que, marqué de ce sceau, je n'aime plus que Vous ! » (1)

*
* *

Dans ces ouvrages de Louis de Blois il y a plus que de la dévotion pour la personne du Verbe incarné ; c'est même plus que de l'amour, c'est de la tendresse, chaude, expansive et communicative : elle chante les vertus captivantes de la sainte Humanité du Christ, et elle veut les faire aimer de tous, afin que tous arrivent à connaître les charmes de l'amitié de Jésus. Cette piété tendre et affective est inspirée tout entière des pages de l'Évangile et des récits de la Passion du Sauveur. Louis de Blois alimente sa dévotion aux sources authentiques auxquelles avait puisé toute la tradition des siècles passés.

Louis de Blois a sans doute hérité de la tendresse simple et naïve qui caractérisait le moyen-âge et qui a donné à la piété envers le Sauveur un caractère d'intimité et de respectueuse familiarité qu'elle n'avait peut-être pas au même degré dans les temps anciens. Saint Bernard et surtout sainte Gertrude étaient les auteurs favoris de notre grand mystique du XVI^e^ siècle : à leur contact son âme a pu s'élever à une forme de dilection qu'elle aurait peut-être ignorée sans eux. Mais c'est principalement à l'école du Christ qu'il s'est mis pour apprendre à aimer le Christ ; c'est en le servant qu'il a connu la joie de le servir ; c'est en chantant avec Lui les louanges de son Père, c'est en célébrant avec l'Église les grands mystères de son œuvre rédemptrice, que le disciple de saint Benoît a fait l'expérience des secrets les plus intimes des tendresses divines.

On a dit que « la piété bénédictine ancienne, étant sociale plutôt qu'individuelle parce qu'elle est essentiellement liturgique », ne pouvait amener les âmes à goûter, comme elles le firent au moyen-âge, les douceurs et les touches délicates de l'intimité de Jésus. Ne serait-ce pas au contraire dans son

(1) *Colloques amoureux avec Jésus*, 2 et 4 ; *Œuvres*, I, p. 36-38.

amour pour la liturgie et pour les mystères du Sauveur, dont elle reproduit constamment la vivante réalité, que la piété du moyen-âge trouva le secret de sa tendre dévotion à la personne du Christ? C'est s'abuser assez étrangement sur la valeur de la prière liturgique de l'Église que de la croire inhabile à former chaque âme en particulier, parce que de sa nature elle est plus sociale qu'individuelle. L'expérience de vingt siècles est là pour prouver le contraire; et pour ne citer qu'un exemple, il est trop clair qu'en dehors des grâces reçues directement de Dieu en d'admirables visions, c'est à l'école du service divin que Gertrude la Grande a conçu sa tendre dévotion pour le Cœur sacré de Jésus (1).

Saint Benoît se tient à la tête de cette longue théorie d'âmes contemplatives qui sont allées tout droit et tout simplement au Christ par la voie royale de la liturgie; nombreuses sans doute celles qui, sans chercher ailleurs l'inspiration de leurs sentiments, sont arrivées, comme leur glorieux modèle, à faire l'expérience du *Nihil amori Christi praeponere* (2) de la Règle bénédictine. Qu'on ne croie pas, du reste, que cette belle sentence ait échappé comme par surprise au saint législateur: elle est, au contraire, caractéristique de sa spiritualité; il suffit d'avoir de sa Règle une connaissance vécue pour se rendre compte de la place suréminente qu'y tient la dévotion au Christ. Le Christ est partout présent à la pensée de saint Benoît, et partout il veut Lui rendre les hommages que réclame son amour pour Lui : tout ce qui est humble et petit, pauvre ou souffrant, représente le Christ; les faibles et les malades, les indigents et les mendiants, les pèlerins et les hôtes ont tous quelque chose du Christ, tous rappellent les infirmités volontairement acceptées de sa nature humaine, en eux tous saint Benoît veut qu'on sache reconnaître et adorer le Christ.

Mais c'est surtout en la personne de l'Abbé qu'il voit un autre Christ, non plus un Christ souffrant et humilié, mais le Christ de majesté, dans toute l'auguste dignité de Fils de Dieu et de chef de l'Église. Dans le monastère et pour tous ceux qui l'habitent, le supérieur « est réputé remplir les fonctions du Christ » (3); aussi porte-t-il à juste titre le nom

(1) Cf. Dom Guéranger, *Les Exercices de sainte Gertrude*, préface, p. XXII-XXV.

(2) *Règle de S. Benoît*, c. IV.

(3) *Ibid.*, c. II.

d'Abbé, c'est-à-dire Père (1), nom que tous lui donnent « dans une pensée de foi et de respect, et *par amour pour le Christ* » (2). En le chérissant d'un amour filial et sincère, c'est encore le Christ qu'ils aiment uniquement (3); et en lui obéissant, ils croient obéir à Dieu même (4). C'est là ce qui rend si douces au moine bénédictin la souplesse absolue et la docilité d'enfant qu'il témoigne à son Abbé; car en se montrant vrai fils d'obéissance, il sait que son hommage va tout directement à Dieu, il professe aussi « n'avoir au monde rien de plus cher que le Christ tant aimé » (5). Non, qu'on ne dise plus que l'ascèse bénédictine soit incapable d'inspirer aux âmes l'amour passionné de Jésus!

*
* *

Chez Louis de Blois cette tendre dévotion pour le Sauveur ne demeure pas stérile. Son âme désire ardemment s'élever jusqu'à son Créateur et s'unir à Lui comme à son unique Bien. Pour arriver à ce but il lui faut la pratique constante des *vertus*, il lui faut la perfection, il lui faut la sainteté avant d'aspirer à contempler d'un regard purifié les merveilles de la Beauté divine. Va-t-il, pour s'assurer l'indispensable concours de la grâce divine, engager contre lui-même et la nature déchue une lutte à mort pour les réduire à merci? Va-t-il entreprendre des œuvres grandioses de miséricorde et de charité? Va-t-il multiplier les pratiques de piété, s'astreindre aux méditations prolongées, s'adonner sans fin à l'oraison et aspirer de toutes ses forces aux phénomènes surnaturels qui accompagnent souvent la vie mystique?

Pour lui sans doute tout est bon qui mène droit à Dieu. Mais parmi tous les moyens un seul est vraiment infaillible : c'est encore et toujours le Christ. Il est la voie authentique : nul besoin d'en chercher d'autre. C'est le livre ouvert à tous

(1) *Rom.*, VIII, 15.
(2) *Règle de S. Benoît*, c. LXIII.
(3) *Ibid.*, c. LXXII : « Abbatem suum sincera et humili caritate diligant : Christo omnino nihil praeponant. »
(4) *Ibid.*, c. V : « Quia obedientia quae majoribus praebetur, Deo exhibetur. »
(5) *Ibid.* : « Obedientia sine mora... convenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquid existimant » (Ed. Butler, p. 24).

et que tous peuvent comprendre. « La vie du Christ est un livre excellent pour les doctes et les ignorants, les parfaits et les imparfaits, qui désirent plaire à Dieu. Celui qui le lit bien et souvent, parvient à une haute sagesse et obtient facilement le pardon de ses fautes, la victoire sur ses affections déréglées, les lumières de l'esprit, la paix et la tranquillité de la conscience et une ferme confiance en Dieu dans un amour sincère. Si tous les livres du monde venaient à périr, la vie et la passion de Jésus-Christ suffiraient abondamment à tous les chrétiens pour leur apprendre toute vertu et toute vérité (1). »

De lui-même l'homme se sent dans l'indigence et la détresse morale, qu'il aille donc au Christ demander « tout le bien qui lui manque : il possède en Jésus toute sainteté et toute perfection » (2). C'est là déjà une grande sécurité ; mais il y a plus, car Jésus, dans son Humanité, est « la vraie porte qui donne accès à la divinité » (3) ; en vain s'efforcerait-on d'aspirer par un autre moyen « à la vraie contemplation » (4).

Toute sainteté chrétienne repose essentiellement sur la pratique constante des actes des vertus surnaturelles ; en dehors de là il n'y a place que pour l'illusion funeste du faux quiétisme contre lequel les auteurs spirituels ne cessent de mettre en garde leurs disciples. A la base de l'édifice de la perfection il faut l'exercice assidu de ce que saint Benoît appelle les *instrumenta bonorum operum* (5).

Mais comme en tout édifice habilement construit, cette base se devine, elle ne se laisse pas voir. En réalité elle supporte tout, mais elle se cache en terre et consent à demeurer ignorée. C'est le rôle bien connu de l'humilité (6) ; mais en elle et par elle c'est aussi la fonction de toutes les vertus, c'est-à-dire de toute l'activité personnelle de l'individu. Car l'humilité, au sens bénédictin, est comme le résumé de toutes les vertus : elle est le propre des parfaits, à qui elle apprend à toujours se maintenir par les œuvres dans la voie droite, sous le regard de

(1) *Le Miroir de l'âme*, c. x, 7 ; *Œuvres*, II, p. 185-186.
(2) *Ibid.*, c. vii, 4, p. 158.
(3) *Ibid.*, c. x, 6, p. 189.
(4) *L'Institut. spirit.*, c. vi ; *Œuvres*, II, p. 39.
(5) *Règle de S. Benoît*, c. iv.
(6) S. Augustin, *Serm.* x, *De Verbis Domini* : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. »

la divine Majesté (1), à se considérer toujours comme d'indignes serviteurs (2), et à rendre au Seigneur qui opère en eux hommage de tout le bien qu'ils accomplissent : *timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant* (3).

Cette doctrine de saint Benoît est des plus familières à Louis de Blois : lui aussi parle en des termes qui sont une vraie citation, de ceux qui « se soumettent volontiers pour Dieu à la direction des autres : ils aiment à céder en tout ce que Dieu permet et à se placer les derniers partout. Ils ne se prévalent pas des grâces de choix qu'ils reçoivent à profusion, car ils ont conscience de leur néant. Ils ne font aucun cas d'eux-mêmes, persuadés que c'est Dieu qui opère tout le bien qu'ils accomplissent. Ils sont fixés dans la véritable humilité et la crainte filiale, et se réputent serviteurs inutiles » (4). Louis de Blois parle ici des parfaits, mais la conception qu'il se fait de leur activité surnaturelle, entièrement soumise à l'action divine et pour ainsi dire absorbée en elle, répond bien à sa façon de comprendre l'exercice des bonnes œuvres chez ceux-là mêmes qui tendent à la perfection. Cet exercice appartient essentiellement à la purification première de l'individu, et cette purification consiste surtout à se simplifier, à se détacher de soi, à se vider de son moi, et cela jusque dans l'emploi des facultés maîtresses. Ni l'initiative à outrance, ni l'activité débordante, ni l'affirmation de la personnalité ne peuvent mener l'homme à une vraie vie vertueuse, mais beaucoup plutôt la recherche de la volonté de Dieu dans les moindres circonstances et le recours à sa grâce. « Mon Dieu, daignez accomplir ceci en moi et par moi » : c'est la prière que l'Abbé de Liessies recommande à son ascète (5).

Le moyen de nous affermir et de progresser dans la vertu, c'est de disparaître, c'est de nous effacer devant le Seigneur présent et agissant en nous, c'est de nous revêtir du Christ en

(1) *Règle de S. Benoît*, c. VII, 1er degré d'humilité.
(2) *Ibid.*, c. VII, 6e degré.
(3) *Ibid.*, prologue.
(4) *L'Institut. spirit.*, c. XII, 4; *Œuvres*, II, p. 100. Cf. *Règle de S. Benoît*, c. VII.
(5) *Ibid.*, c. II, 3; *Œuvres*, II, p. 15.

qui « nous puisons l'absolue perfection de toute sainteté » (1), c'est de noyer nos misères dans ses richesses infinies et de parer nos pauvres œuvres des immenses mérites de ses actes rédempteurs. Il s'agit donc beaucoup moins d'efforts énergiques et d'industries personnelles que d'union constante au Christ présent en l'âme et d'offrande au Père céleste de la personne de son Fils chéri et de ses œuvres excellentes. Rien n'est plus agréable à Dieu (2), et rien n'est plus utile à l'homme pour combler le déficit de ses misérables actions. Louis de Blois, on le voit, ne craint pas de maintenir dans la plus profonde humilité l'exercice même des vertus, fondement essentiel de l'édifice surnaturel. Il doit « demeurer caché avec le Christ en Dieu », laissant à Dieu le soin d'agir lui-même par son docile instrument. C'est à quoi l'homme ne se résigne pas, s'il ne veut pratiquer le renoncement et l'abnégation que recommande tant notre vénérable auteur ; mais s'il prend courageusement son parti de s'effacer toujours devant l'action de son Dieu et les mérites du Christ, il est vite récompensé par « la paix et la tranquillité de la conscience et une ferme confiance en Dieu dans un amour sincère » (3).

*
* *

Si le recours au Christ constitue la base indispensable de la vie spirituelle, on ne peut non plus attendre de *progrès* sérieux que de l'ardent amour pour le Christ et de l'étude attentive de ses perfections. Entre l'abîme de notre pauvreté et l'infini des richesses incrées, de notre humaine nature à la Divinité, c'est le Christ et le Christ seul, qui fait le pont. De même qu'Il est pour l'éternité « l'unique salut de notre âme » — Louis de Blois ne se lasse pas de le confesser dans ses *Colloques sur les Bienfaits de Dieu* (4), — de même ne pouvons-nous prétendre avoir dès ici-bas une vue plus pénétrante de sa Divinité sans passer par son Humanité sainte. « Si vous ne vous appliquez à impri-

(1) *La Consolation des âmes craintives*, c. XXII (31) ; *Œuvres*, II, p. 259.
(2) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 4 : Union de nos œuvres à celles du Christ.
(3) *Le Miroir de l'âme*, c. X, 7 : Le Christ. *Œuvres*, II, p. 186.
(4) *Ecrin de... courtes prières*, I : Des bienfaits de Dieu. *Œuvres*, I, p. 3 et suiv.

mer en votre âme l'aimable image de l'Humanité du Christ, c'est en vain que vous aspirez à la connaissance éminente et à la jouissance de sa Divinité ; car l'Humanité est la voie et la porte de la Divinité (1). » C'est précisément à réaliser en elle-même la parfaite image du Christ que doit travailler l'âme désireuse d'arriver enfin jusqu'à la contemplation : car elle ne pourra « voir le Seigneur à la lumière de l'amour, se fixer en Dieu et revêtir pour ainsi dire la forme de la Divinité » que du jour où elle sera devenue « la parfaite image du Christ selon l'esprit, selon l'âme et jusque dans la chair » (2). Tenir son regard attaché sur l'Humanité crucifiée du Christ, afin d'en imprégner les sens de son corps et les facultés de son âme, est le vrai procédé pour s'élever jusqu'à Dieu. Il suffit à l'homme spirituel de toujours se reposer en son très doux Jésus et dans le souvenir de ce qu'il a fait pour lui dans sa chair mortelle. » « Cette Humanité finira par l'élever merveilleusement jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ (3). » Le moyen est sûr, il aide infailliblement à s'entretenir dans la charité et à rendre au Seigneur amour pour amour; c'est aussi la voie pour pénétrer jusqu'aux profondeurs de Dieu et se perdre dans la lumière de grâce où l'âme s'unit sans intermédiaire à son Créateur. Notre auteur dira bien qu'à ces moments-là, qui ne sont du reste que passagers, l'âme perd le souvenir précis des images, et même celui de la Passion du Sauveur (4); mais une fois rendue à elle-même, a-t-il soin d'ajouter, elle devra sans cesse ramener son regard vers Jésus crucifié afin d'adhérer toujours à cet aimable fondement (5). C'est en effet le secret de *l'union mystique* avec Dieu (6), la plus haute et la plus intime à laquelle nous puissions aspirer dans les conditions présentes. Car dans le Christ, c'est toujours l'Homme-Dieu qu'il faut con-

(1) *Sanctuaire de l'âme fidèle*, 3. *Ibid.*, p. 75.

(2) *L'Instit. spirit...* c. XII, 2.

(3) *L'Instit. spirit.*, c. VI, p. 39. Le chapitre entier développe cette question : « La contemplation mystique se base sur le souvenir et la méditation de la vie, de la passion et des saintes plaies du Seigneur Jésus ».

(4) *Ibid.*, c. XII, 3. *Œuvres*, II, p. 94.

(5) *Le miroir de l'âme*, c. X et XI.

(6) *Ibid.*, c. VI, p. 40.

sidérer, et non pas la seule Humanité (1) ; et contempler Jésus, c'est contempler les splendeurs de la divine nature : il est si aisé de deviner les gloires de l'union hypostatique sous les voiles transparents de sa chair adorable ! Aussi demander sans cesse à Jésus, « par d'amoureuses aspirations et des désirs enflammés, l'union béatifique avec Lui » (2), c'est en vérité s'adresser à Dieu Lui-même, avec la certitude d'être exaucé. Il en a le pouvoir, puisqu'il est notre Dieu ; Il en a le vouloir : ne s'est-Il pas fait notre frère et notre ami, pour avoir le plaisir de nous procurer tous les biens ?

Allons donc à Jésus, et disons-Lui dans la sincérité de nos cœurs : « Que la lumière de votre Divinité m'illumine jusque dans mon fond le plus intime. Je crois que vous êtes en moi selon votre Divinité même ; daignez donc voir par mes yeux, entendre par mes oreilles, parler par ma langue, agir à votre gré par tous mes membres (3). » Avec Jésus la pauvre et chétive créature est bien près du trône de la Majesté divine. Mise en présence de la Trinité Sainte, elle voudrait dire son amour et sa reconnaissance ; mais la louange vient expirer sur ses lèvres défaillantes. Dans son impuissance elle ne sait que soupirer : « Que ne puis-je, ô adorable Trinité, vous louer et vous aimer parfaitement ? Me voici, Seigneur, exaltant comme je puis votre toute-puissance. Mais parce que je ne suffis pas à vous louer dignement, daignez Vous-même vous louer parfaitement en moi (4). »

C'est la suprême ressource de l'âme aimante, celle dont le doux saint François de Sales devait dire après Louis de Blois : « A mesure que nous montons par bienveuillance vers la Divinité pour entonner et ouïr ses louanges, nous voyons qu'elle est tousjours au-dessus de toute louange ; et finalement nous connoissons que (Dieu) ne peut estre loué selon qu'il mérite sinon par luy mesme, qui seul peut esgaler sa souveraine bonté par une souveraine louange. Alhors nous exclamons : « Gloire soit « au Père et au Filz et au Saint Esprit », et affin qu'on sçache que ce n'est pas la gloire des louanges créées que nous ouhaittons à Dieu par cet eslan, ains la gloire essentielle et

(1) *L'Institut. spirit.*, c. VI ; *Œuvres*, II, p. 38.
(2) *Ibid.*, c. X et XI ; *ibid.*, p. 78-79.
(3) *Ibid.*, c. XI ; *ibid.*, p. 82.
(4) *Ibid.*, p. 83.

éternelle qu'il a en luy mesme, par luy mesme, de luy mesme et qui est luy mesme, nous adjoustons : « Ainsy qu'il l'avait au commencement, et maintenant et tousjours et es siecles des siecles, Amen » (1).

***

Louis de Blois nous dira lui-même comment il conçoit la marche ascendante de l'âme vers la plus haute contemplation et l'union mystique. Qu'il nous suffise pour l'instant d'avoir constaté la place prépondérante qu'il donne à la dévotion au Christ dans sa doctrine spirituelle. Pour lui il y avait là un réel besoin de son cœur passionné pour la personne adorable du Sauveur. Il y avait aussi sans doute le désir de réagir contre une tendance funeste de l'époque, contre laquelle il proteste : « Ah ! que de larmes de sang les amis privilégiés de Dieu ne devraient pas verser, en voyant que de nos jours le souvenir des plaies infiniment précieuses du Sauveur est partout délaissé ! » (2) A cette bienheureuse Passion de son Seigneur, à ces souffrances de son Bien-Aimé, il revenait sans cesse en ses aspirations enflammées et ses oraisons jaculatoires. Peut-être même trouvera-t-on que, cédant au goût de son temps, le vénérable Abbé de Liessies a donné trop d'importance à ces pratiques et exercices multipliés au cours des journées. Il les recommande, il est vrai, comme très utiles, surtout aux débutants ; mais il a grand soin de remarquer que l'unique essentiel est de se conformer à la volonté de Dieu et de chercher simplement les moyens de s'enflammer plus vivement d'amour pour Dieu et de s'unir à Lui plus étroitement. Et c'est à ce titre que Louis de Blois conseille à son disciple de revenir sans se lasser à la sainte Humanité du Christ pour s'élever de là jusqu'à sa Divinité : car il est assuré d'y trouver les plus délicieux pâturages : *Sic feliciter ingredietur et egredietur ac pascua gratissima tam in Humanitate quam in Divinitate Domini Jesu inveniet* (3).

(*A suivre.*)

Dom P. de Puniet, O. S. B.

(1) *Traitté de l'amour de Dieu*, l. V, c. xii ; *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 297.

(2) *Institut. spirit.*, c. vi ; *Œuvres*, II, p. 39.

(3) *Joann.*, x, 9. — *L'Institut. spirit.*, c. vi, *Œuvres*, II, p. 40.

TEXTES ANCIENS

L'Humanité du Christ et la contemplation [1]

L'homme spirituel doit toujours tenir renfermé en son cœur, comme une perle précieuse en son écrin, le souvenir de l'aimable vie et passion du Seigneur Jésus. Il s'attachera à considérer dans le Christ, non pas l'homme uniquement, mais l'Homme-Dieu ; de la sorte il ne sera jamais loin de Dieu.

Lorsqu'il éprouvera de la difficulté à poursuivre une méditation plus relevée, qu'il revienne volontiers à l'humble considération de l'humanité du Sauveur, rappelant à sa mémoire ce qu'il a fait et souffert pour nous ; mais qu'il évite toujours la tension et la véhémence dans l'usage qu'il fera de son imagination, de peur de se fatiguer la tête. La croix ou un crucifix, où se résume toute la Passion du Christ, lui offriront le nid le plus doux ; les suaves blessures de ce très aimé Jésus lui seront sa demeure et son lieu de repos. A moins d'empêchement, qu'il pense, au milieu de ses repas, tremper chaque bouchée qu'il prend dans le sang très pur du Sauveur et puiser son breuvage à ses plaies sacrées. Un seul regard humble et amoureux donné à ses douces blessures est plus agréable à Dieu que les suaves harmonies de la voix humaine ou de l'instrument le plus mélodieux. Ah ! que de larmes de sang les amis privilégiés de Dieu ne devraient-ils pas verser en voyant que de nos jours le souvenir des plaies infiniment précieuses

(1) Louis de Blois, *Institution spirituelle*, chap. VI (extrait des *Œuvres spirituelles du Vénérable Louis de Blois*, traduction nouvelle par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. II, pp. 38-42, Paris, 1913).

du Sauveur est partout délaissé ! Et pourtant il n'est pas possible de lire ou de méditer tant soit peu la passion du Seigneur avec humilité, fût-ce même avec peu de dévotion, sans en recueillir d'admirables fruits de salut : de même que celui qui toucherait, ne fût-ce que du bout des doigts, à quelque poudre ou quelque baume excellent ne pourrait éviter que cette poudre ne s'attachât à ses doigts ou que ce baume ne leur communiquât leur parfum ; ainsi ne donnerait-on même qu'un pieux regard au divin Crucifié, ce ne serait pas sans profit.

Que l'ascète porte donc profondément imprimé dans les facultés de son âme et dans les sens de son corps le souvenir de l'humanité crucifiée du Christ, et qu'il s'y plonge tout entier. Cette humanité finira par l'élever merveilleusement jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ. Car l'humanité du très doux Jésus est la voie, la porte même, par où nous arrivons à sa divinité. C'est en vain que l'ascète aspirerait à la contemplation mystique, à la vraie contemplation, s'il ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Seigneur, et à la véritable humilité. Sans ce fondement, autant il prétendrait s'élever par la contemplation, autant sa chute serait profonde.

Lors même que, surabondamment rempli des lumières de la grâce, l'ascète aurait été ravi au-dessus de lui-même et entraîné dans les profondeurs de Dieu jusqu'à se perdre heureusement en cette lumière de grâce, il devrait, une fois rendu à lui-même, ramener le regard de son cœur vers Jésus crucifié, afin d'adhérer toujours à cet aimable fondement, car rien n'est plus avantageux que de méditer dans le Christ tantôt son incompréhensible divinité, tantôt sa très noble humanité, de s'élever à la première par la seconde pour revenir ensuite à celle-ci. Ainsi l'ascète comme l'arbre planté sur le bord des eaux (Ps. 1, 3) se verra merveilleusement baigné par le fleuve de la grâce céleste ; ainsi, de la façon la plus heureuse il entrera et sortira, et, dans l'humanité et la divinité au Seigneur Jésus, il trouvera les plus délicieux pâturages (Joan., x, 9). Il aura, de la sorte, atteint le but de tous les exercices intérieurs, qui est de s'unir d'amour à Dieu seul, par l'universel renoncement, dans le centre intime et indescriptible de l'âme entièrement libérée, de se perdre totalement dans l'aimable humanité du Christ et de se rendre semblable à lui.

Que l'ascète considère attentivement avec quelle passion et quelle joie ineffable le Seigneur Jésus s'est revêtu de notre chair et a opéré notre rédemption : quelles pensées de salut il avait alors sur nous, ayant chacun de nous présent devant les yeux de son Cœur en tout ce qu'il faisait et souffrait. Après avoir enduré pour l'amour de nous trente-trois années de pénibles travaux, il voulut enfin répandre son propre sang et subir la mort la plus cruelle et la plus ignominieuse, afin d'expier les péchés que nous avions commis et ceux que nous commettons chaque jour. Que l'ascète, en se remémorant cette excessive tendresse et charité du Fils de Dieu, s'excite à lui rendre amour pour amour : qu'il soit prêt à supporter par amour pour lui non seulement toutes les afflictions de cette vie passagère, mais même les tourments éternels de l'enfer. Qu'il compatisse du fond du cœur au Seigneur son Dieu souffrant pour lui. Si son cœur ne s'attendrit pas, qu'il lui expose sa dureté et s'en humilie. Le plus souvent le désir de compatir est encore plus agréable à Dieu que la compassion elle-même.

Il en est en grand nombre qui repassent dans leur esprit la Passion de Notre-Seigneur avec de tendres sentiments de dévotion extérieure et avec larmes, puis se dérobent quand il s'agit de mortifier leurs vices et de le suivre. Que l'ascète n'en agisse point ainsi. Mais qu'il médite la Passion du Seigneur en chrétien véritable, avec le désir d'imiter les très saints exemples de charité, d'obéissance, d'humilité, de patience, de résignation, qu'il nous y offre. Qu'il souhaite se conformer en tout à la très sainte humanité du Christ : que son esprit imite celui du Seigneur Jésus, qui fut toujours élevé, ardent, libre, serein, tranquille, joyeux. Le Christ, en effet, lors même qu'il était suspendu à la croix et souffrait d'indicibles tourments, jouissait de la divinité selon l'esprit et la partie supérieure de l'âme, aussi bien que maintenant dans les cieux. De même, ainsi que l'âme du Christ fut triste, compatissante, modeste, douce, humble et mortifiée, comme son corps fut sobre, chaste, pur, honnête, laborieux et patient, ainsi soient l'âme et le corps de l'ascète. Qu'il demande avec ardeur au Christ de lui accorder pareille grâce ; rien ne lui est plus nécessaire, puisque en cette conformité réside la suprême perfection. Oh ! qu'il est heureux celui qui a pu atteindre à une telle conformité ! Il est en possession de ce que le bienheureux apôtre Paul souhaite à tous les fidèles lorsqu'il dit : Que le Dieu de paix vous sancti-

fie en toute manière, afin que tout en vous, l'esprit, l'âme et le corps se conservent sans tache pour l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (I Thess., v, 23.)

A l'exemple de l'âme du Christ, l'âme vraiment chrétienne sera saisie de tristesse à la pensée du grand nombre des humains qui non seulement ne servent pas Dieu avec piété, mais vont jusqu'à le mépriser, se souillant et trouvant leur ruine dans leur péché. Comment ne gémirait-elle pas de voir périr tant de créatures si nobles et si privilégiées? L'âme raisonnable, en effet, par suite de l'image de la Très Sainte Trinité qu'elle a l'honneur de porter en elle, dépasse infiniment en dignité et le ciel et la terre. Si grande est sa ressemblance avec son Créateur, d'où elle vient comme de sa source, qu'aucune créature, pas même la Vierge Marie, la plus parfaite de toutes, ne saurait en saisir pleinement l'excellence ; de par son origine, l'âme du plus humble mendiant ne le cède pas en dignité à celle du potentat le plus considéré (1).

*
* *

J'ai connu un frère qui avait coutume de se proposer quotidiennement pour le méditer un épisode de la Passion du Seigneur. Par exemple, un jour il se représentait Jésus-Christ au jardin, et en ce même jour partout où il allait, dès là qu'il n'avait pas à s'inquiéter de quelque autre chose sérieuse, et quelle que fût son occupation extérieure, il s'efforçait de fixer le regard de son âme sur le Seigneur au milieu des souffrances qu'il endurait au jardin. Il lui arrivait souvent de s'entretenir en lui-même à peu près en ces termes :

« O mon âme, voici ton Dieu. Lève les yeux, ma très chère fille, sois attentive à le considérer et à le contempler. Voici ton Dieu, ton Créateur, ton Père, ton Rédempteur et ton Sauveur ; voici ton refuge, ton appui, et ton protecteur ; voici ton espérance, ta force et ton salut ; voici ta sainteté, ta pureté et ta perfection ; voici ton soutien, ton mérite et ta récompense ; voici ta tranquillité, ta consolation et ta suavité ; voici ta joie, tes délices et ta vie ; voici ta lumière, ta couronne et ta gloire ;

(1) Les extraits qui suivent sont empruntés au *Miroir des moines*, chap. IV.

voici ton amour et ton désir; voici ton trésor et tout ton bien; voici ton principe et ta fin.

Jusques à quand seras-tu errante, fille vagabonde ? Jusques à quand abandonneras-tu la lumière, pour lui préférer les ténèbres? Jusques à quand fuiras-tu la paix pour te plonger dans le trouble? — *Reviens, reviens, ô Sunamite* (Cant. VII, 1). Reviens, ma fille, accours et rentre en toi-même; ma bien-aimée, laisse là toutes choses, pour ne t'attacher qu'à une seule : car *une seule l'est nécessaire* (Luc, X, 42). Demeure avec ton Seigneur, fixe-toi auprès de ton Dieu, ne t'éloigne pas de ton Maître : *Assieds-toi à l'ombre de celui que tu aimes, afin de savourer la douceur de son fruit* (Cant. II, 3). Il t'est bon d'être ici, ma fille, ici d'où nul ennemi n'approche, ici où il n'y a ni embûches, ni dangers, ni ténèbres, mais où tout est sécurité et paix.

« Prends plaisir, ma bien-aimée, à résider en ce lieu, tu y « seras libre et sans crainte, pleine de joie et de bonheur. Ce « ne sont que roses, lys et violettes; ce ne sont que fleurs de « toutes les vertus exhalant leur délicieux parfum. Tu verras « une clarté qui verse sur toutes choses ses plus doux rayons. « Tu trouveras ici la vraie consolation, la véritable paix, le « repos et en un mot tous les biens. »

C'étaient ces inspirations et d'autres semblables qu'il proférait silencieusement en son cœur, et quelquefois aussi des lèvres. Il en multipliait ou en réduisait le nombre, selon l'impulsion intérieure de l'Esprit-Saint.

Souvent aussi il reprochait à son âme son excessive indolence, sa lâcheté, sa tiédeur, son ingratitude, sa dureté, son insensibilité, son inconstance et sa lamentable misère. Mais par contre, lorsqu'une crainte pusillanime venait à l'abattre, il la relevait et la réconfortait de la manière suivante :

« Ne désespère point, ô mon âme; console-toi, ma fille; prends confiance, ma bien-aimée. Si le péché t'a causé quelque blessure, voici ton Dieu et ton médecin, prêt à te guérir. Ce qu'il veut dans son infinie miséricorde et bonté, à savoir : te remettre tes péchés, sa toute-puissance Lui permet de l'accomplir sur-le-champ. Tu as peut-être de l'effroi, parce qu'il est ton juge; mais respire, car en même temps qu'il est ton juge, il est ton défenseur. Il est avocat pour défendre l'âme qui se repent, et pour l'excuser, il est donc juge également pour sauver et non pour condamner l'âme qui s'humilie. Sa miséricorde surpasse immensément tout ce qu'il peut y avoir en

toi d'iniquité. Ceci je le dis non pas pour que tu persévères dans le mal et que tu te rendes indigne de sa commisération, mais pour que, renonçant au péché, tu ne désespères ni de la clémence, ni du pardon. Ton Dieu est douceur infinie, suavité infinie ; il n'y a rien en Lui qui ne soit digne d'être aimé et désiré ; Il aime sans mesure tout ce qu'Il a créé. Lorsque tu te le représentes par la pensée, rejette bien loin de ton imagination tout ce qui sent la terreur, la sévérité et l'amertume. Si on le dit terrible, ce n'est pas à cause de ce qu'il est en lui-même, mais c'est parce qu'il repousse et châtie comme contraires à sa très pure et très douce bonté les péchés odieux et infâmes de ceux qui se jouent de sa patience et diffèrent le repentir. Ne te décourage pas de ton imperfection, car ton Dieu, loin de te mépriser parce que tu es faible et imparfaite, te témoigne un grand amour, en raison du désir que tu as de la perfection et de tes efforts. Bien plus, non seulement il secondera ta persévérance et te rendra plus parfaite, mais il dépassera encore tes espérances en te donnant d'être tout à fait belle, et entièrement agréable à son regard. »

Tels étaient entre mille les propos qu'il échangeait amicalement avec son âme, et c'est par ces chastes exhortations qu'il l'invitait au chaste amour du Bien-Aimé.

Il adressait aussi son discours au Seigneur lui-même, et le désir qu'il avait de lui se traduisait en de pieuses aspirations :

« Bon Jésus, tendre Pasteur, doux Maître, Roi de l'éternelle « gloire, quand me trouverai-je devant vous vraiment humble « et sans tache ! Quand donc n'aurai-je plus à cause de vous « qu'absolu mépris pour tout ce qui est sensible ? Et moi-« même, quand me quitterai-je sans retour ? Quand serai-je « assez complètement dépouillé de tout esprit propre pour « n'avoir plus de volonté propre ? pour ne plus donner prise « aux passions et affections désordonnées ? pour ne plus me « rechercher en rien ? Seul l'esprit propre élève entre vous et « moi une infranchissable barrière ; seul il me retient loin de « vous. Quand donc en serai-je affranchi ? quand donc m'aban-« donnerai-je sans réserve à votre divin bon plaisir ? Quand « est-ce que je vous servirai avec la sérénité et la simplicité « d'un cœur pur et paisible ?

« Quand vous aimerai-je parfaitement ? Quand sera-t-il « donné à mon âme de vous presser doucement en ses bras ? « Quand mon amour pour vous ne sera-t-il plus que brûlants

« désirs ? Ma tiédeur et mon imperfection ne seront-elles jamais « englouties dans l'abîme de votre charité ? ô mon Dieu ! ô « douceur et consolation de mon âme ! Ma vie, mon amour, « mon désir ! ô mon Trésor ! ô mon Bien suprême ! ô mon « principe et ma fin ! Veuillez faire jouir mon âme de vos très « doux embrassements, et vous l'attacher à tout jamais par le « lien infiniment délicieux de votre amour ! Daignez vous « l'unir parfaitement ! *Car en dehors de vous, y a-t-il quelque « autre chose au ciel et sur la terre qui soit l'objet de mes désirs? « Vous êtes le Dieu de mon cœur, et c'est vous mon partage pour « l'éternité.* (Ps. LXXII, 25-26.)

« Quand donc le bruit de ce monde cessera-t-il de se faire « entendre à moi ? Quand est-ce que je ne connaîtrai plus « toutes les difficultés, inquiétudes et vicissitudes de ce siècle? « A quand la fin de mon pèlerinage et l'achèvement de mon « exil ? A quand la délivrance de cette misérable captivité ? « Verrai-je bientôt décliner l'ombre de cette vie mortelle et « poindre le jour de l'éternité ? Quand déposerai-je le fardeau « de ce corps pour vous contempler, pour vous louer libre- « ment avec vos saints dans la béatitude éternelle ? ô mon Dieu « et mon amour ! ô mon seul désir et mon seul bien ! »

Ce frère renouvelait souvent pareilles aspirations, sachant bien qu'en fait d'exercices il n'y en a pas de plus efficace pour unir l'esprit de l'homme à l'Esprit de Dieu, ni de plus rapide pour parvenir à une entière mortification de soi.

Un autre jour, il se représentait l'arrestation du Christ livré par Judas, et il recommençait à propos de cette scène les mêmes exercices dont nous venons de parler. Et ainsi il parcourait successivement toute la Passion. Lorsqu'il avait terminé, il recommençait. Quant à cette partie de la Passion où le Christ nous apparaît suspendu à la croix, il ne la méditait pas seulement à son rang et à son jour, mais chaque jour où il s'y sentait porté, il en faisait au moins l'objet d'un rapide exercice. Il contemplait les angoisses, les meurtrissures et les douleurs du Crucifié. Il considérait ses bienheureuses plaies et le sang sacré qui en découlait comme d'autant de sources ; et il excitait son âme à s'abîmer dans cette contemplation.

A chaque solennité du Sauveur ou de Notre-Dame, il proposait à sa contemplation, s'il le jugeait opportun, le souvenir de cette fête, et non l'épisode de la Passion qui aurait dû l'occuper en ce jour. Les exercices intérieurs, les colloques

familiers de son âme roulaient alors sur le mystère de la fête, sur son objet et son motif, ainsi que sur la joie qui en est le fruit. Il se livrait aussi avec beaucoup d'intérêt à la psalmodie.

Je sais pertinemment que ce frère a recueilli de l'usage persévérant et répété de ce genre d'exercice une grande consolation, et que son labeur lui a obtenu les meilleurs fruits. Je vous ai proposé un exemple; s'il vous agrée, imitez-le. Ce procédé vous rendra habituellement attentif à la présence de Dieu. Il donnera peu à peu à votre nature une vigilante réserve, et une activité paisible. Il vous ouvrira le chemin qui conduit au sommet de la contemplation et de la perfection. Par ce moyen vous emploierez utilement votre temps où que vous soyez, c'est-à-dire qu'en vidant complètement votre cœur des pensées vaines et légères vous l'emplirez de pensées sérieuses.

Vous pourrez, si vous le voulez, formuler vos méditations et aspirations en des termes différents de ceux-là dont nous nous sommes servi. Si vous vous apercevez que la lecture empêche notre âme de s'élever à Dieu, et de s'unir à Lui, laissez de côté la lecture. Si vous remarquez au contraire que la lecture vient en aide à votre exercice, usez de la lecture. Ce que je veux, c'est que votre dévotion soit libre, et que vous suiviez sans trouble ni anxiété la grâce du Saint-Esprit. Du reste, ce que nous appelons aspirations, comme les exemples donnés plus haut ont pu vous le faire comprendre, ce sont de courtes prières jaculatoires, des désirs enflammés, de vifs et amoureux élans vers Dieu.

Louis de Blois.

Le Carmel [1]

IV

Sa liturgie

On a trop souvent reproché à la Réforme de sainte Thérèse de n'avoir pas de liturgie. C'est ici le cas de rappeler la parole du Maître : « Jugez, non selon l'apparence, mais selon la justice. » La vérité est qu'il ne peut y avoir de vraie vie contemplative sans vie liturgique ; ces deux vies s'alimentent mutuellement et donnent au Père « ces adorateurs en esprit » qu'annonçait le Christ Jésus à la Samaritaine. Et de fait, si sobre, si dénuée d'apparat qu'elle soit, il y a une liturgie au Carmel et sa vitalité est grande. Il est vrai qu'au début de leur existence les Carmes déchaussés ont abandonné librement la liturgie du saint sépulcre, que l'Ordre suivait — tout au moins dans les grandes lignes — depuis saint Berthold, pour adopter la liturgie romaine à laquelle ils ajoutent le propre du Carmel. Mais, tout en regrettant l'abandon de ce qu'on peut appeler le *vêtement primitif de l'Ordre* dont l'archaïsme et la simplicité eussent si bien convenu à la doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, il y a lieu de se réjouir en voyant que Carmes et Carmélites déchaussés vivent profondément de la liturgie catholique et en savourent la moelle dans leurs longues heures d'oraison.

Au Carmel, l'office divin est ordonné comme tout le reste à la contemplation, et c'est là ce qui donne à sa liturgie son caractère particulier. Comme la Messe est le centre et l'exemplaire de la vie mystique du Carme, les Heures sont le support et la préparation continuelle de sa vie d'oraison. Cela est si

(1) Cf. juillet 1920. — Corriger p. 344, vers le milieu : *étroitement* uni, au lieu de : *infiniment* uni.

vrai que la Règle, telle que l'écrivit saint Albert, ne prévoit pas que l'Office divin doive se dire en commun; « comme elle « parle seulement de la réunion quotidienne pour l'assistance « à la sainte Messe, remarque le R. P. Benedict Zimmerman, « il y a lieu de supposer que primitivement l'ermite récitait « l'office dans sa cellule (1) ».

L'on ne peut s'étonner de cette subordination quand on considère avec saint Thomas que la grande louange à rendre à Dieu est de croître en charité et que la contemplation est le meilleur moyen de s'élever dans l'amour.

Nous disons que la récitation des Heures canoniales prépare excellemment à l'oraison parce qu'elle est un moyen tout à fait proportionné au but à atteindre. La psalmodie, dont le rythme paisible recueille l'âme en son fond, contient la seule parole digne d'appeler l'Esprit-Saint. *L'Esprit appelle l'Esprit. Abyssus abyssum invocat* (2). Qui n'a senti son cœur s'enflammer et son intelligence s'illuminer d'une lumière ardente à quelque verset de l'office divin? Sainte Catherine de Sienne affectionnait particulièrement le *Deus in adjutorium meum intende* (3), et sainte Thérèse ne pouvait se lasser de redire le *Misericordias Domini in æternum cantabo* (4). Ce livre, dont elle parle comme « d'un bouclier sur lequel elle recevait les coups « des pensées importunes (5) » pendant ses longues années d'aridité, n'était-il pas son bréviaire? A coup sûr, c'était un de nos saints Livres ou des écrits des Pères. On connaît son amour pour les *Morales* de saint Grégoire et les *Confessions* de saint Augustin. Voici d'ailleurs ce qu'elle écrit dans son *Chemin de Perfection* : « Si vous étudiez cette divine prière (le *Pater*) avec « attention et humilité, vous n'aurez plus besoin d'autre chose. « Quant à moi j'ai toujours extrêmement goûté les paroles de « l'Évangile, elles recueillaient mieux mon âme que les livres « les plus savamment composés. J'ajoute que lorsque ces livres « n'étaient pas d'un auteur bien approuvé, je n'avais aucune

(1) *Dict. d'archéologie* de Dom Cabrol : *Liturgie de l'ordre des Carmes.* Cela ne dura pas longtemps sans doute, puisque : « Sanvicus affirme « que saint Louis, en péril de mer devant le cap Carmel, entendit la « cloche du couvent, et ayant gagné la terre, assista au chant des « matines ».

(2) Ps. 41, 8.

(3) Ps. 69, 2.

(4) Ps. 82, 2.

(5) *Vie*, ch. IV.

« envie de les lire (1). » Il serait intéressant d'étudier dans sainte Thérèse comment sa vie liturgique encadra pour ainsi dire sa vie mystique. Qu'il nous suffise de dire ici qu'elle avait pris sainte Gertrude pour maîtresse et pour guide et de rappeler, qu'à la ferveur qu'elle mettait à célébrer les grandes festivités chrétiennes, le Seigneur répondait par des grâces mystiques d'un ordre très élevé, lui faisant goûter à son sang précieux en l'anniversaire de sa passion (2) ou lui envoyant le Saint-Esprit sous forme de colombe au temps de la Pentecôte (3). Cette dernière grâce avait été accordée à sainte Marie-Madeleine de Pazzi, comme l'attestent les leçons du bréviaire carmélitain au 25 mai.

Qu'on ne s'étonne pas de la simplicité des offices, de la pauvreté du luminaire (jadis on se contentait même d'un seul cierge aux messes basses). Les Constitutions en vigueur exhortent les frères à écarter le luxe de leurs églises et même à ne point se servir d'ornements et d'objets de valeur pour le culte. Tout cela est logique et très bien justifié. Seul, le pauvre est libre pour l'amour. Une liturgie somptueuse contredirait au Carmel la doctrine de saint Jean de la Croix, offenserait le regard de l'ermite. Vraiment, lui faut-il la pâle lumière des représentations symboliques et sensibles pour voir l'ardente lumière translumineuse de la Foi ? *Numquid accendis lucernam ut videas ardentem lucernam ?* (4)

Ce n'est pas cependant par un superbe dédain que le Carme laisse à d'autres moines le soin de faire resplendir dans l'Église les magnificences du culte extérieur. Il n'en méconnaît pas la convenance à l'égard de Dieu et il n'oublie pas que c'est par la vue des choses sensibles que l'homme est amené à la connaissance des choses invisibles (5). Mais, conscient de sa faiblesse, il s'estime heureux de goûter dans la solitude le fruit meilleur qui lui a été réservé (6).

(1) Chap. XXI.

(2) Page 229 du tome II de la *Vie* de sainte Thérèse. Edition des Carmélites de Paris.

(3) *Vie*, chap. XXXVIII, p. 108-109 du même tome.

(4) Saint Augustin, *Commentaires sur l'Ev. de Saint Jean*, ch. VIII, v. 14. Tract. XXXV.

(5) *Préface de la Nativité* : « ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur ».

(6) « Induxi vos in terram carmeli ut comederetis fructum ejus et *optima* illius. » Jérémie, II, 7.

« S'il arrivait que dans une fonction liturgique », écrit une digne fille de saint Benoît, « les âmes appelées à y prêter leur « concours fussent toutes bien près de la perfection de leur « culte liturgique individuel, c'est-à-dire du sommet de la vie « spirituelle, il s'en faudrait de peu que les saints Anges ne se « crussent au ciel dans une pareille assemblée. A coup sûr, les « divines complaisances seraient sans mesure et le rayonnement « d'un tel centre serait l'étonnement du monde entier (1). »

C'est pour donner à sa louange ce rayonnement tout surnaturel que l'ermite imprègne sa liturgie et sa vie entière de tant d'austérité. Il faut un grand détachement pour mériter d'être élevé sur les sommets de la contemplation. Il est écrit dans la *Montée du Carmel* (2) qu'il y a « des âmes qui n'atteignent « jamais au degré des vraies joies spirituelles, et cela parce que « leur appétit de joie ne s'élève jamais au-dessus des choses « extérieures et visibles. Elles feraient bien de réfléchir à ceci : « Le temple et l'oratoire visibles sont sans aucun doute des « lieux consacrés à la piété, mais il ne faut pas en user de « façon que la vie et la saveur de l'âme s'absorbent dans leur « forme sensible en oubliant de prier dans le vrai temple qui « est le recueillement de l'âme même. » — Et saint Jean de la Croix ajoute : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en « esprit et en vérité. Apprenez par là que Dieu fait peu de cas « de vos oratoires et chapelles bien décorés, si la jouissance de « l'attrait extérieur nous domine et diminue le dépouillement « intérieur, cette pauvreté d'esprit qui n'existe que dans l'ab- « négation de toute possession quelconque (3). »

(1) *La Vie spirituelle et l'Oraison* d'après la sainte Ecriture et la tradition monastique, par madame l'abbesse de Solesmes, ch. XXIII.

(2) Livre III, ch. XXXIX.

(3) Ce fut sans doute aussi pour répondre à cet enseignement que sainte Thérèse imposa dans ses Carmels le chant « recto tono » (Voir dans le numéro juillet-octobre 1914 des *Etudes Carmélitaines* l'article du R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, O. C. D., pp. 453 à 456). Ce chant n'est pas simplement un chant de pénitence, comme on général on le croit. Il semble être l'expression la plus adéquate de l'amour ineffable, de la volonté unie au Bien suprême. « Le musicien supprime ou réduit les intervalles là où il veut exprimer des sentiments calmes ou l'inaction de la volonté. On ne peut citer d'exemple plus typique pour montrer l'application de cette *loi* que la mélodie de Beethoven, op. 98 n° 8. Le sujet de cette mélodie est un tableau de la paix extérieure et intérieure, condition du bonheur. « Là-bas dans cette paisible vallée s'endorment les soucis et les peines... » La phrase musicale qui accompagne ces paroles comprend treize mesures, tou-

Comme nous le disions plus haut, il n'y a pas de vraie vie contemplative sans vie liturgique. Ces deux vies s'alimentent mutuellement. L'on peut cependant constater que, parmi les ordres contemplatifs, les uns donnent la première place à celle-ci, les autres à celle-là. Ces préférences sont voulues par Dieu. Mais, si l'*ermite* du Carmel, tout soucieux de favoriser la vie mystique, réduit la liturgie à une très grande simplicité, l'Office divin n'en reste pas moins l'œuvre par excellence de sa vie de *moine*. Le récit de la mort de saint Jean de la Croix est sur ce point tout à fait suggestif. Le voici tel que nous l'a laissé le premier biographe (1). Je ne sais si jamais religieux témoigna plus de sollicitude et d'estime à ses derniers moments pour l'*Opus Dei* ?

« Le vendredi 13, fête de sainte Lucie, après s'être informé du jour selon sa coutume et l'avoir appris par la réponse de ses frères, il ne demanda plus rien, si ce n'est, à des intervalles rapprochés, quelle heure il était. Dans l'après-midi, averti sur sa demande qu'il était une heure, il expliqua lui-même sa question en disant : « Si j'ai demandé l'heure, *c'est que je dois aller cette nuit chanter Matines au Ciel*, gloire en soit rendue au Seigneur ! » Depuis lors, il entra dans un recueillement profond et demeura abîmé en Dieu... A cinq heures du soir, il reçut l'Extrême-Onction, dont il suivit toutes les cérémonies avec autant d'attention que d'amour. A neuf heures, ayant demandé l'heure qu'il était, il s'écria : « Il ne me manque plus que trois heures », et il ajouta en toute humilité cette exclamation du prophète : « Heu mihi, quia incolatus meus pro-

tes écrites sur la même note : un *sol* naturel qui se répète quarante fois de suite. Voilà comment Beethoven a rendu le sommeil des passions et cette ataraxie de la solitude que rien ne vient troubler. » (Combarieu, *Les rapports de la musique et de la poésie considérées au point de vue de l'expression*, pp. 29-30.)

... Plus un chant est dégagé de la matière, plus il est spirituel, plus il se rapproche de celui du ciel. La beauté du chant du Carmel, conforme à la doctrine de saint Jean de la Croix, n'est pas dans l'harmonie des sons mais dans la nudité de la forme, nudité expressive de l'ineffabilité de l'amour et de la paix de l'union qui dépasse tout sentiment. — En écrivant ces lignes nous n'entendons nullement porter atteinte à la spiritualité des neumes grégoriens.

(1) *Abrégé de la vie du Bienheureux Père Jean de la Croix*, par le P. Jérôme de Saint-Joseph, traduction nouvelle publiée par les soins des Carmélites de Paris.

longatus est ! (1) » A dix heures, entendant sonner la cloche d'un couvent de religieuses qui les appelait à matines, il dit à ses frères : « Et moi aussi par la bonté de Dieu, j'irai les dire au ciel avec la Bienheureuse Vierge. » Puis, s'adressant à elle : « Je vous rends grâces, lui dit-il, ô ma Reine et ma Souveraine, pour la faveur que vous m'accordez de quitter cette vie un samedi, qui est le jour consacré à votre honneur. » — Vers les onze heures il s'assit sur son lit, comme s'il eût été bien portant, en laissant échapper cette parole de reconnaissance : « Dieu soit béni ! Comme je me trouve bien ! » Il avait désiré dès le commencement de la nuit que la communauté se retirât pour prendre du repos, en promettant d'avertir quand il serait temps de revenir ; et, resté avec un petit nombre de religieux, il les pria de l'aider à bénir et à louer le Seigneur.

A onze heures et demie, il fit appeler les religieux. Tous s'étant empressés de se rendre auprès du mourant, le provincial et tous les religieux se jetèrent à genoux et le supplièrent, ainsi que les disciples de saint Martin, de vouloir bien leur donner sa bénédiction, à eux que son absence allait plonger dans une désolation si profonde. Le saint s'en excusa d'abord avec son humilité accoutumée et pria le Père Antoine de la donner lui-même puisqu'il était supérieur de tous. Puis, le provincial insistant, il se rendit à ses prières et aux larmes de tous ceux qui l'entouraient, et en leur personne, il donna sa bénédiction à tous les religieux qui devaient venir après eux ; si bien que sa main bénissante a été, nous l'espérons, l'avant-courière du bonheur qui nous attend. Ensuite, il désira entendre lire quelque chose du livre des Cantiques auquel il avait une grande dévotion : et, à mesure que ces amoureuses paroles venaient jusqu'à lui, il les répétait avec attendrissement et il disait : « Oh, quelles magnifiques pierres précieuses ! »

Un peu avant minuit, il remit à l'un de ses amis du monde les plus dévoués qui était près de lui, le crucifix qu'il tenait dans les mains ; puis, passant les deux bras dans son lit, il disposa lui-même sa personne, il arrangea ses vêtements avec la tranquillité la plus grande et la plus parfaite modestie. Alors, il redemanda son Christ : et, comme, en le lui rendant, celui qui le tenait lui baise la main malgré lui, le serviteur de Dieu

(1) Ps. CXIX, 5 : « Malheureux que je suis, parce que mon exil a été prolongé. »

lui dit : « Je ne vous eusse pas demandé ce service si j'eusse su qu'il dût me coûter si cher. » Il était près de minuit. Absorbés dans la contemplation de cette merveille de sainteté, les religieux oubliaient l'heure. Mais le Bienheureux Père, toujours plein de zèle pour la pratique des observances religieuses, même à son dernier moment, la leur rappela : « *Voici l'heure des matines*, dit-il, il est temps de sonner. » Un frère sortit pour le faire et, pendant ce temps-là, le malade étant entré dans une profonde quiétude et dans un ravissement tout céleste, une éblouissante lumière l'environna tout à coup, semblable à un globe de feu d'une merveilleuse beauté, dont l'éclat effaçait la clarté de toutes les lumières allumées dans sa cellule. Au milieu de cette grande flamme dont il était enveloppé comme d'un soleil, on voyait ce séraphin embrasé qui semblait se consumer dans ces splendeurs, et de même qu'un phénix divin, renaître à une vie meilleure. A ce moment, l'horloge sonna minuit et la cloche du couvent se fit entendre. Il demanda ce qu'on sonnait. Sur la réponse du religieux que c'était les matines, il promena doucement et affectueusement son regard sur tous ceux qui l'entouraient pour prendre congé d'eux, et leur dit : « *Je vais les dire au ciel.* » Alors, il colla ses bénites lèvres sur les pieds du crucifix qu'il tenait à la main, ses yeux et sa bouche se fermèrent sans convulsion, sans effort et sans agonie, et avec une paix inexprimable, une parfaite sérénité de l'âme et du visage, il rendit doucement et suavement son esprit à Dieu en prononçant cette parole du prophète : « In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum (1). »

... Ainsi, « au neuvième degré (de l'Echelle mystique) l'âme s'embrase d'une odeur suave ; c'est le degré des parfaits qui se consument suavement dans l'amour divin », — avait écrit le saint, dans la *Nuit obscure* (2). Et il ajoute, comme célébrant sa bienheureuse mort : « Il est impossible de décrire les biens et les richesses données en partage à l'âme quand elle est élevée à ce degré,... je me bornerai à dire qu'à ce degré succède le dixième. *C'est le dernier*, il termine l'ascension de l'escalier d'amour secret et *par là il n'appartient plus à la vie présente.* Ce dixième et dernier degré a pour effet d'assimiler totalement l'âme à Dieu, cette grâce lui vient de la vision béa-

(1) Ps. xxx, 6.
(2) Edition critique, paragr. IV, pp. 124 et 125.

tifique *dont elle jouit immédiatement* si elle quitte le corps en se trouvant sur le neuvième degré. Ceux qui ont ce bonheur doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne pas passer par le purgatoire. C'est d'eux dont parle saint Matthieu quand il dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ».

C'est la grâce qui s'épanouit dans la gloire, la foi dans la vision, la liturgie de la terre dans celle du ciel. Les « Matines » commencées dans l'obscurité du cloître s'achèvent autour du trône de l'Agneau en plein midi d'éternité. « Heureux ceux qui habitent dans votre maison, Seigneur : ils vous loueront à jamais » (Ps. CXXXIII, 5).

*
* *

La religion du Carmel, dont le seul nom évoque la beauté de l'épouse (1), peut dire avec elle : « Nigra sum sed formosa » : *Je suis noire mais je suis belle* (2). Noire à cause de mon voile, de ma grille, de ma grave mélopée, de l'austère apparat de ma maison ; noire, à cause de la nuit de ma foi, de ma ténèbre, de ma sublime ignorance, *mais ne prenez pas garde à mon teint noir, c'est le soleil d'amour qui m'a brûlée* : « nolite me considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol (3). » *Je suis noire, mais je suis belle*, parce que j'ai l'infinie certitude qu'Il m'aime et me transforme en sa propre beauté. » — « Tota pulchra es (4) ». *Oui, vous êtes belle*, mais ne croyez pas, « *parce que vous êtes dans la maison du Roi, que vous pouvez sauver votre vie et laisser périr le peuple des saints* (5) », dans une époque où les âmes, comme des cerfs altérés, cherchent la fontaine d'eau vive. « *Et qui sait si ce n'est pas afin d'agir dans un temps comme celui-ci que vous avez été élevée à la dignité royale ?* (6) »

J. DU BOURG.

(1) Cant. cant., VII, 5. — Isaïe, XXXV, 2.
(2) Ibid., I, 5.
(3) Ibid., I, 6.
(4) Ibid., IV, 7.
(5) Esther, IV, 13.
(6) Ibid., IV, 14.

CHRONIQUE

Le Surhomme et le Saint

(A propos d'articles récents)

M. Jacques Maritain vient d'écrire dans la *Revue Universelle* deux articles dont nous ne saurions trop vivement conseiller la lecture. On y trouvera matière à réflexions utiles sur la nature de la contemplation mystique, en même temps que sur ses rapports avec l'intelligence et avec le cœur.

Dans le n° de mai, l'auteur expose la théorie du surhomme. C'est une erreur assez commune de croire le surhomme inventé par Nietzsche. De tout temps, en effet, l'homme a cherché à réaliser le surhomme en se dépassant. « Les légendes héroïques, les demi-dieux des anciens et leurs sages, ne le montrent-ils pas clairement ? » Mais comment l'homme peut-il ainsi dépasser l'humanité ? Où trouver le principe de cette surélévation au-dessus du niveau commun ? Certains ont regardé le surhomme comme un animal supérieur, sorte d'être « colossal » auquel l'évolution de la race humaine doit fatalement aboutir. On reconnaît là la conception allemande représentée par Nietzsche. D'autres, comme les stoïciens, ont cru trouver le principe de la vie surhumaine dans le développement héroïque des vertus morales. Le surhomme, c'est un Marc-Aurèle, tendant violemment toutes ses énergies pour brider la nature et arriver à la pleine maîtrise de soi. Il reste pourtant que ni le surhomme de Nietzsche, ni celui des stoïciens n'en réalisent la vraie conception. L'être supérieur, produit de l'évolution de l'espèce, ne saurait pour autant constituer le surhomme, si l'on entend par là l'homme qui, tout en restant homme, dépasse l'humanité. De même les vertus morales, « qui rendent le sujet humain parfaitement proportionné dans son agir aux fins de sa nature », sont elles-mêmes trop humaines : « elles laissent

l'homme dans la vie humaine ». Les stoïciens ont beau « s'enfler, se tendre, se durcir, ils peuvent se rendre inhumains ; ils ne peuvent pas s'élever à une vie qui dépasse vraiment l'homme ».

Aristote, au contraire, a compris « de quelle manière l'homme peut dépasser l'humanité ». C'est, en effet, une erreur de chercher dans l'homme même le principe d'une élévation qui doit le porter au-dessus de lui. L'homme ne saurait vraiment s'élever qu'à la condition de se hausser jusqu'à un *objet* plus noble que lui, qui l'attire et auquel il adhère. « Et comment l'homme s'attache-t-il à cet objet ? Par l'intelligence. » Le surhomme, pour Aristote, c'est le contemplatif.

Si l'on se demande comment Aristote peut concevoir la vie contemplative comme une vie vraiment surhumaine, il en faut chercher l'explication dans la nature même de l'animal raisonnable. L'auteur de l'*Ethique* remarque en effet que si notre félicité consiste avant tout dans l'activité contemplative, ce n'est pas seulement parce que cette activité constitue par elle-même la vie la plus haute et qui confère le maximum de délectation, mais plutôt parce qu'elle correspond à l'opération la plus noble de la plus noble de nos facultés. L'homme étant composé de corps et d'âme, la vie « selon le mode humain », la vie active et sociale, est moins noble que la vie de contemplation, qui est selon le mode des esprits purs. Mais comme l'intelligence, dans le composé humain, est à la fois ce qui est en lui chose divine et ce par quoi il est proprement un homme, il s'ensuit que « l'espoir de dépasser les conditions de la vie humaine a sa racine dans la nature même de l'homme ». Tendre à l'immortel et au divin, c'est demeurer homme en se dépassant. La vie du sage, tout en restant une vie d'homme, est meilleure que la vie humaine : *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem.*

N'est-ce pas déjà chose remarquable que le philosophe grec, tout en demeurant dans l'ordre naturel, n'en ait pas moins établi le principe de ce qui sera la contemplation mystique ? Celle-ci, certes, est autre chose que la contemplation philosophique. Saint Thomas, pourtant, demeura fidèle à l'intellectualisme aristotélicien : il reste acquis que « c'est par l'*objet* que l'homme est attiré au-dessus de lui-même et placé dans les conditions de la perfection ».

Mais Aristote doit être dépassé. Le vrai surhomme, en effet, ce n'est pas le sage, c'est *le saint*. La vraie contemplation est d'un ordre supérieur à celui que seul pouvait connaître le philosophe : elle est surnaturelle et suppose la grâce et la charité. C'est cette grâce qui, en surélevant la nature, fait vraiment le surhomme. Dès lors, et parce qu'un être agit comme il est, à

la contemplation purement intellectuelle du sage vient s'ajouter un élément proprement mystique, cette sagesse surnaturelle, par laquelle l'homme acquiert la connaissance la plus élevée qu'il puisse avoir ici-bas de Dieu. Et M. Maritain étudie finement, dans son article du mois de juin, les rapports qui distinguent, dans la contemplation chrétienne, l'intelligence et le cœur. L'intelligence et l'amour ! ne sont-ce pas là les deux termes « du perpétuel débat qui partage si durement les hommes et que le monde moderne a exaspéré » ? Or, ce débat « ne s'apaise que dans la lumière de la contemplation chrétienne ».

On ne serait en effet pas loin de la vérité en avançant que les adversaires de la mystique sont ceux-là mêmes qui n'arrivent pas à concilier, dans la vie intérieure, ces deux éléments antinomiques en apparence. Voici d'abord ces partisans exagérés du « règne du cœur » que sont les pragmatistes. Pour eux, l'existence est avant tout « action, élan, mouvement ». La perfection est dès lors dans le risque, la production et l'action à outrance. « Je me donne l'obligation, — écrit M. le pasteur Noël Vesper, — de me constituer en personnalité toujours plus forte, pour que je fasse mieux empreinte. Je sens que je ne suis qu'à condition de me distinguer. « Les saints sont des réalisateurs prodigieux, qui ont accru leur puissance de vie personnelle — telle une Jeanne d'Arc, active et guerrière — par cette forme suprême de risque et d'élan créateur qu'est le sacrifice. »

A ces pragmatistes saint Thomas rappelle justement que l'action dont ils font la base de la sainteté est cependant la forme d'activité la moins noble, *l'action transitive*, « par laquelle un être ne se parfait qu'en actuant autrui, et pour ainsi parler, en sortant de lui-même ». L'action par excellence, c'est au contraire l'action *immanente*, « celle de la pensée et de l'amour, qui est propre aux vivants parfaits et qui demeure en eux comme une qualité, attestant l'indépendance de leur être. » Quant aux vertus morales, que les pragmatistes entendent développer à leur maximum, saint Thomas observe qu'elles ne sont que des moyens nécessaires pour parvenir à la contemplation de Dieu, et donc cette contemplation rend ensuite l'exercice plus facile. Le saint, c'est le contemplatif qui, vivant uni à Dieu, est ainsi toujours prêt à recevoir, pour son action, la motion du Saint-Esprit.

Et c'est ici qu'on s'aperçoit comment le saint s'élève au-dessus du philosophe, de toute la hauteur qui sépare l'ordre de la nature de celui de la grâce, et comment la charité s'harmonise merveilleusement avec l'intelligence pour en féconder la contemplation. Car il pourrait sembler que les arguments

des partisans de l'action contre le primat de l'intelligence gardent leur valeur vis-à-vis du sage aristotélicien. Le surhomme d'Aristote « contemplait en effet pour lui-même et il était absurde de supposer une amitié entre Jupiter et lui ». Le saint, au contraire, uni à Dieu et aux autres hommes par la charité, « ne peut pas faire un acte d'amour sans que l'équilibre des mondes en soit fortifié. » Nous sommes donc ici bien loin de l'égoïsme du sage antique. Et puis la sagesse chrétienne ne se donne plus comme un privilège, mais elle appelle à soi toutes les âmes, parce que « la délectation qui lui est propre est le fruit de la grâce et de la charité, et se cueille sur la croix qui ne manque à personne ». La contemplation mystique ne s'arrêtant pas dans l'intelligence comme dans son terme, mais passant dans l'affection par l'amour, ne saurait s'opposer à l'action. L'action, bien au contraire, procède tout naturellement de cette contemplation ; et de cette vie contemplative, surabondant au dehors, naît la vie « mixte », de toutes la plus parfaite et dont le Christ nous a donné le modèle ici-bas.

Et voici une autre classe d' « anti-mystiques ». Ce sont les « intellectualistes » exagérés. M. Henri Brémond étudiait naguère, dans *Les Lettres*, un des esprits les plus représentatifs de cette tendance. Pour Nicole, et pour ses pareils, la contemplation mystique est une pure imagination. La connaissance rationnelle est la seule qu'ils veuillent admettre : en dehors de là, il n'y a plus que chimère et illusion. Ce qu'on prend pour la contemplation mystique n'est autre chose qu'un ressouvenir confus de ce qu'on a d'abord aperçu distinctement. De la connaissance mystique à la connaissance rationnelle, il y a toute la distance qui sépare une pensée confuse d'une pensée claire. La mystique, dans l'ordre de la connaisaance, loin d'être un pas en avant, n'est qu'une régression.

Pareil « intellectualisme » ne saurait être celui de saint Thomas. Il proclame, sans doute, la pure souveraineté de l'intelligence dans l'ordre de la connaissance spéculative, mais il enseigne qu'ici-bas, parce que nous ne connaissons Dieu que sous le mode imparfait de la foi, il est meilleur de l'aimer que de le connaître. Et parce que la contemplation chrétienne ne se réalise dans l'intelligence que par la charité, elle devient la connaissance la plus élevée que l'homme puisse acquérir de Dieu dans l'état de voie. Loin d'être vis-à-vis de la connaissance rationnelle comme un demi-sommeil par rapport à la pleine activité, elle est au contraire un progrès et dépasse cette connaissance comme l'ordre de la surnature dépasse l'ordre naturel.

Ainsi se résoud, dans la contemplation chrétienne, la prétendue antinomie de l'intelligence et du cœur. N'est-ce pas en

effet pour les avoir séparés, par l'abandon de la vie contemplative, que la pensée chrétienne a dévié après son magnifique essor du XIII[e] siècle? Saint Thomas ne fut le prince des théologiens que parce qu'il fut un contemplatif. « En raison même du caractère foncièrement objectif de l'intelligence qui n'a sa joie que dans l'adhésion à l'être », l'intelligence postule l'amour comme premier moteur. C'est par lui qu'elle est conduite, « en suivant la ligne même de la science, à passer de l'étude des phénomènes à la philosophie naturelle, de la philosophie naturelle à la métaphysique, de la métaphysique à la théologie, et de la théologie apprise à la théologie expérimentale, à la sagesse vécue, laquelle est sur un autre plan et dépend de la charité et des dons du Saint-Esprit ».

Fr. M. J. Carme, O. P.

*
* *

Un commentaire du « Cantique des cantiques »

R. P. Juan Arintero, O. P. : **El Cantar de los cantares.** *Exposicion mistica.* Salamanca, 1919, 512 pp. in-8, 6 pts.

Entre tous les livres de l'Ecriture, le Cantique des cantiques est le livre préféré des auteurs mystiques et des contemplatifs. Dans ses images, dans les expressions hardies dont il déborde, ils trouvent le langage le mieux approprié pour traduire les sentiments de l'amour divin.

Le P. Arintero s'était déjà acquis une place éminente parmi les auteurs mystiques avec son *Evolucion Mistica* et ses *Cuestiones Misticas* : en son commentaire du Cantique de Salomon, il a voulu nous donner la même doctrine spirituelle, sous une forme plus poétique et à la fois mieux adaptée aux besoins de certaines âmes.

Dans ce commentaire il convient de distinguer le fond, la doctrine mystique elle-même, et l'explication du livre divin.

La doctrine est la même que dans les œuvres antérieures, mais appuyée sur de nouveaux documents. Dans son *Evolution Mystique*, le P. Arintero s'est fait le défenseur de la pure doctrine de saint Thomas sur la nature de la grâce et de la sain-

teté chrétienne. Selon cette doctrine, tout chrétien reçoit au baptême la grâce surnaturelle qui nous fait participants de la nature divine, avec tout le cortège des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. La vie ascétique, la vie mystique en ses sommets les plus élevés, la vie plus divine qu'humaine des saints, n'est que le développement de cette grâce sanctifiante et des vertus et des dons qui en dérivent. De là vient qu'il existe une intime union entre la vie initiale du néophyte et la vie de ceux qui sont déjà parvenus à la maturité spirituelle et à la parfaite ressemblance du Christ. Il n'y a qu'une différence de degré, comme celle que nous trouvons entre le vivant encore prisonnier dans le sein maternel et ce même vivant parvenu au plein développement de son être. La vie chrétienne ordinaire et la vie ascétique, c'est la vie de la grâce accommodée à notre condition humaine et rationnelle ; la vie mystique qui consiste, par-dessus tout, en la perfection des dons de l'Esprit-Saint, c'est la même grâce opérant en nous d'une manière divine, ou, si l'on veut, suprarationnelle, intellectuelle, au sens où le mode intellectuel s'oppose au mode rationnel ou discursif de la vie ordinaire et ascétique. Il suit de là que tous les trésors de grâce et de vertu que nous manifeste la vie si admirable des saints, se trouvent déjà implicitement en toute âme qui jouit de la grâce de Dieu. Conséquence pleine de consolation, puisqu'elle nous montre combien grande et divine est la vie spirituelle du plus humble chrétien et combien, par là, elle nous élève au-dessus des hommes les mieux doués de vertus et de connaissances naturelles.

Autre conséquence pratique, non moins importante que la première : tout chrétien a, non seulement le droit, mais l'obligation de progresser dans la charité, sans fixer ici-bas une limite à ce progrès dont le sommet n'est autre que la vie mystique parfaite, où se réalisent dans leur plénitude les paroles de Notre-Seigneur : « Soyez parfait comme le Père céleste est parfait ; aimez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces, de tout votre esprit. » Ceux qui exigent pour la sainteté une vocation spéciale et soutiennent qu'on ne peut désirer les dons de la vie contemplative sans un particulier appel de Dieu, se font une idée très pauvre de la vie et de la vocation chrétiennes. Les conseils évangéliques et l'état dit de perfection ne tendent qu'à procurer les moyens les plus aptes pour atteindre les sommets de la charité. Aussi haut qu'elle s'élève, cette vertu ne peut dépasser les limites du précepte qui nous dit : Tu aimeras le Seigneur de toute ton âme. Telle est la doctrine dont le P. Arintero s'est fait le résolu défenseur dans ses ouvrages précédents et

tel est aussi l'enseignement qu'il développe dans son exposition du Cantique.

Venons maintenant au côté exégétique.

La première question qui se présente consiste à définir quel est le genre littéraire du Cantique. Le P. Arintero répond que ce n'est pas un simple épithalame où seraient célébrées les noces de Salomon et de la fille du Pharaon, et les mutuelles amours du Roi Sage et de son épouse, qui seraient à leur tour le type de l'amour du Christ et de son Eglise. Cette opinion, défendue par Bossuet, Calmet et d'autres exégètes catholiques, bien « qu'elle ne soit pas réprouvée et qu'absolument parlant on puisse la soutenir, parce qu'elle offre *a priori* des apparences de vérité, présente en fait de nombreux et de très graves inconvénients. Aussi bien les catholiques en général et les Juifs eux-mêmes ne prennent pas le Cantique au pied de la lettre, mais ils le tiennent pour une véritable allégorie, ou, si l'on veut, pour une *métaphore continuée,* telle la parabole de l'Enfant prodigue, de la vigne (Luc, xv, 11, ss. ; xx, 9 et ss.), du Semeur ou des Noces du fils du roi (Matth., xiii, 3 et ss. ; xxii, 2 et ss). Il résulte de là que le vrai sens premier et littéral, quoique impropre ou métaphorique, est celui que Bossuet tient pour second et typique » (p. 2). Ce jugement nous paraît très juste. Nous regrettons seulement que l'Auteur n'ait pas tenu compte de la différence qui existe entre l'*allégorie* et la *parabole*, la première étant une métaphore continuée, et la seconde une comparaison développée.

Cette allégorie et parabole des noces très souvent sert à exprimer dans les Ecritures les relations de Dieu avec l'humanité. Osée développe cette figure, quand Dieu par sa bouche nous promet de « nous fiancer à Lui dans la Foi et dans la Justice, dans le jugement et dans la miséricorde » (ii, 12). Dans Jérémie (ii, 2) et dans Ezéchiel (xvi) Jérusalem nous apparaît comme une épouse choisie de Dieu et ses infidélités sont dépeintes avec les plus sombres couleurs de l'adultère. Saint Paul représente à son tour l'Eglise elle-même, vraie *Reine de Dieu* sur terre, comme l'*Epouse du Christ* (Eph. v, 29), et enfin l'Apocalyse célèbre « les noces éternelles de l'Agneau » (xix, 7 ; xxi, 2).

Il paraît donc plus naturel que, dans le Cantique, le Saint-Esprit ait voulu « représenter et symboliser plus au vif l'ineffable amour du Christ pour son épouse, la sainte Eglise catholique, et pour la Très Sainte Vierge, figure expressive et compréhensive de l'Eglise elle-même et modèle des âmes saintes — et nous déclarer les indicibles fiançailles spirituelles que le Verbe divin désire célébrer avec celles-ci » (p. 1). Tel est le sens sublime du Cantique que le langage humain ne peut suffisam-

ment exprimer et que seuls les saints, qui l'ont expérimenté, peuvent entendre et estimer à sa juste valeur.

Nous nous permettons de faire deux remarques sur les sens du Cantique. D'abord, pour ce qui est du sens premier et littéral, nous pensons qu'il doit s'accommoder à la mentalité de l'auteur sacré, dont l'intelligence et la parole ont servi d'instrument à l'Esprit-Saint pour nous révéler obscurément les mystères de l'amour divin, avant leur pleine manifestation par le Christ et ses Apôtres. Il est très important de tenir compte de cette observation pour fonder l'exégèse du Cantique sur le texte même et pouvoir user des lois ordinaires de l'herméneutique.

La deuxième remarque porte sur la place que doit occuper la sainte Vierge dans la série des interprétations du Cantique. Nous pensons que dans l'ordre véritable, l'Eglise, en son unité mystique, qui forme le Corps de Jésus-Christ, occupe le premier rang ; en second lieu viennent toutes les âmes, qui font partie de l'Eglise, toutes rachetées et sanctifiées par la grâce du Sauveur, bien que à des degrés divers ; à la tête de ces âmes et comme leur couronne, se place la Sainte Vierge.

L'exposition du Cantique selon le premier et le deuxième sens trouve un solide appui dans l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, et dans la tradition des Pères. Le troisième sens, relatif à la Sainte Vierge, n'est qu'implicitement contenu dans les précédents et demande à être déduit par la raison théologique, tout clair qu'il soit et appuyé qu'il se trouve sur une tradition qui remonte au XII[e] siècle. Il faut surtout noter avec notre auteur, que « ce Cantique est un divin épithalame où le Père éternel a voulu célébrer, depuis les temps les plus anciens, les noces mystiques de son Fils unique avec l'Epouse qu'Il lui destinait, et où se trouvent admirablement exprimés les prodiges de l'Amour qu'a pour nous cet Epoux divin et l'admirable condescendance qui Le rabaisse jusqu'à nous pour élever notre petitesse jusqu'à sa grandeur infinie » (p. 2).

La nature ineffable de cet amour de Dieu pour les hommes, manifestée dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, justifie deux autres points de l'*Exposition* du Cantique, qui seraient dans un autre cas grandement défectueux. Le P. Arintero, suivant en ceci beaucoup de commentateurs, voit en la division du Cantique une certaine suite et un ordre suffisants pour exprimer avec une clarté satisfaisante la voie ascendante des âmes, depuis les premiers degrés de la vie mystique jusqu'à sa consommation parfaite. Suivant ici même la méthode générale des Pères et de nombreux commentateurs juifs et chrétiens, il prend le Cantique, non comme une parabole dont chaque élément n'a de sens qu'autant qu'il concourt

à exprimer la signification générale de l'ensemble, mais comme une pure allégorie dont chaque partie et chaque proposition ont, dans l'ensemble, un sens spécial et distinct. Deux choses qui se heurtent à de graves difficultés et qui, à notre avis, ne sont pas suffisamment fondées sur le texte sacré. Nous ne voulons pas dire par là que de pareilles interprétations soient vaines, encore moins qu'elles soient complètement fausses. Cette évolution de la vie mystique avec ses degrés divers, ses effets et ses communications divines aux âmes, ainsi que toutes ces expressions particulières d'affections, de sentiments, ces vertus, ces grâces, etc., contribuent à nous rendre plus clair le grand Mystère qui est l'objet du Cantique : l'amour de Dieu envers les âmes et l'amour des âmes envers Dieu. Toutes ces exclamations des saints, leurs sentiments enflammés, leurs désirs sont des rayons de lumière qui nous révèlent quelque chose du grand Mystère, incompréhensible, inexplicable pour l'homme, qu'ils ont, eux, puissamment expérimenté sans pouvoir le traduire : *Sunt arcana verba quae non licet homini loqui.* « O Père éternel, s'écrie sainte Catherine de Sienne ô Feu, ô Abîme de charité ! O éternelle clémence ! O Espérance, ô Refuge des pécheurs, ô Sagesse inestimable ! O Bien éternel et infini ! O Joie d'amour ! Avez-vous donc besoin de votre créature ? Oui, me semble-t-il, car Vous en agissez avec elle comme si Vous ne pouviez vivre sans elle, Vous qui êtes la Vie qui fait vivre toute chose et sans laquelle rien ne vit ! Pourquoi donc êtes-vous si épris de votre créature ? Pourquoi cet amour éperdu pour votre œuvre ? Toutes vos complaisances sont pour elle, Vous ne trouvez de délices qu'avec elle, le désir de son salut est en Vous comme une ivresse ! Elle Vous fuit pourtant, mais Vous êtes à sa poursuite. Elle s'éloigne et Vous Vous faites plus proche. Pouviez-Vous Vous placer plus près d'elle qu'en Vous revêtant de son humanité ? Et que dirai-je ? Je ferai comme le bègue, je dirai : *a, a,* puisque je ne sais rien dire d'autre, puisque la langue ne saurait exprimer le sentiment de l'âme, qui infiniment ne désire que Vous ! Il me semble que je pourrais répéter la parole de Paul : « Ni la langue ne peut dire, ni l'oreille entendre, ni l'œil voir, ni le cœur penser ce que j'ai vu. » — Et qu'as-tu vu ? — « Les mystères de Dieu » (I Cor., XI, 8-9) (1). Ce que je voudrais dire, s'écrie à son tour sainte Thérèse, c'est ce que l'âme ressent lorsqu'elle est dans cette divine union. L'union, on le sait, c'est l'état de deux choses qui, d'abord divisées, n'en font plus qu'une. O mon Maître, que vous êtes bon ! Soyez éternellement béni ! Que toutes les créatures Vous louent, ô mon Dieu, de nous

(1) *Dialogue*, Trad. Hurtaud, Lethielleux, t. II, p. 246-247.

avoir aimés à ce point ! de nous avoir mis à même de parler avec une entière vérité de ces relations que, dès cet exil, vous entretenez avec les âmes... O Libéralité infinie, que vos œuvres sont magnifiques ! Elles jettent dans l'étonnement tout esprit qui n'est point absorbé par les choses de la terre et, par là même, fermé à l'intelligence de la vérité...

« Ne sachant comment Vous rendre grâce de si grandes faveurs, je me soulage parfois en disant des folies... Quand une personne telle que moi se mêle de parler d'un pareil sujet et d'expliquer une matière pour laquelle les termes mêmes semblent faire défaut, rien d'étonnant qu'elle divague... Quand je voulus écrire de cette dernière eau (du 4e degré d'oraison), la chose me parut aussi impossible que de parler grec, et réellement la difficulté n'est pas moins grande (1). »

En ce sens toutes les interprétations mystiques, si diverses et même si opposées quand on ne les considère qu'à la surface des mots, s'harmonisent admirablement si on les regarde à la lumière de ce principe supérieur, comme des rayons de l'amour de Dieu envers nous ou de l'amour répandu par le Saint-Esprit dans les âmes. Et que les Prophètes de l'Ancien Testament et les Apôtres du Nouveau, si favorisés de lumières surnaturelles, aient pénétré profondément ce mystère, que les saints divinement illuminés et habitués à voir tout en Dieu, aient interprété le Cantique de cette manière et aient donné ce grand sens à leurs interprétations, on ne peut le mettre en doute. Pleins de Dieu, comme ils étaient, ils lisaient les Ecritures à la lumière de ce principe, le premier établi par saint Augustin en son herméneutique (2). Avec lui l'exégèse historique fera peu de progrès, mais les âmes seront édifiées, et c'est la fin principale des Ecritures.

Tel est le but de tout le commentaire du Cantique : il s'inspire pour cela de la doctrine et des sentiments des saints et fait un copieux usage de leurs paroles enflammées et lumineuses, en vue d'exciter dans les âmes généreuses l'amour de la vie spirituelle et de leur enseigner la voie qu'il faut suivre.

Fr. A. Colunga, O. P.,

Professeur d'Écriture Sainte au Collège Angélique, Rome.

(1) Vie de Ste Térèse écrite par elle-même, ch. XVIII, *passim*. Trad. nouvelle par les Carmélites de Paris, Retaux, 1907, t. I, p. 217 et 299.

(2) « Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo,... etc. » (S. Aug., *De doctr. christ.*, l. I, cap. XXXV.)

Pour la formation de l'élite

Tous ceux que préoccupe, à l'heure actuelle, la restauration catholique, sont unanimes à reconnaître l'urgente nécessité de former une élite. Cette élite doit se recruter dans tous les milieux, car dans tous les milieux il y a des âmes fortes, particulièrement désignées pour entraîner la masse qui a toujours besoin de chefs. L'expérience prouve que, pour former cette élite, les retraites fermées sont un des moyens les plus puissants, le plus puissant peut-être. Apostolat difficile, mais extrêmement riche en résultats. Tous ceux qui s'y intéressent seront reconnaissants au R. P. Boissel, S. J., de son récent ouvrage, fruit d'une longue et fructueuse expérience (1). Le R. Père expose sous tous ses aspects le mécanisme des retraites fermées. Théorie et pratique sont décrites avec un luxe de détails dont chacun a son importance. L'auteur estime avec raison que lorsqu'il s'agit de donner à une âme une impulsion forte et décisive, aucun moyen, matériel ou spirituel, ne doit être négligé. On sent à travers ces pages le souci continuel de tout faire converger vers ce but : pénétrer le retraitant de fortes vérités, le décider vers une vie vraiment chrétienne et l'enrôler comme chef de file dans l'armée du Christ. Les directeurs de retraite pourront désormais éviter bien de fausses démarches grâce à ce livre précieux.

Toutefois que l'auteur nous permette de regretter que la liturgie tienne si peu de place en ses préoccupations. Penserait-on que les cérémonies liturgiques solennellement célébrées ne sont pas utiles au succès d'une retraite? Certaines pages nous le feraient craindre. Et le R. Père parle d'après son expérience. Mais d'autres, après une longue expérience aussi, sont conduits à une conclusion contraire. Nous pourrions citer tel monastère de Bénédictins ou de Trappistes, tel couvent de Dominicains où les retraitants affluent et où l'on témoigne à la liturgie une confiance que récompense le succès. Les exercices de la retraite y entrent fort bien dans le cadre liturgique et doivent à la participation intelligente aux saints offices beaucoup de leur efficacité. C'est non seulement la doctrine catholique sur le culte divin, mais véritablement aussi l'expérience qui nous révèle l'influence profonde des cérémonies liturgiques sur des « retraitants ». Sans nier l'heureux effet

(1) Antony Boissel, S. J., *Retraites fermées*, Paris, Beauchesne.

que peut produire tel exercice recommandé, et même, comme on le croit, une procession aux flambeaux dans un parc, nous demeurons persuadés que la célébration de la messe solennelle ou le chant des Complies portent avec eux une efficacité particulière, supérieure.

Que le R. P. Boissel nous pardonne cette remarque. Elle ne nous empêche pas de déclarer que son ouvrage est très riche en précieux conseils et qu'il rendra de grands services.

Fr. Raphaël Bernard.

— Les Pères Dominicains de Bruxelles ont fondé, il y a quelques mois, une œuvre d'enseignement religieux et social : *La Société d'études religieuses*, à laquelle collaborent les principales notabilités catholiques de Belgique et de France. La Société publie chaque mois deux brochures donnant un exposé substantiel et clair de la doctrine chrétienne sur un sujet important et souvent actuel. On ne saurait trop recommander cet effort à l'attention des catholiques désireux de bien connaître leur foi et de la répandre. Pour donner une idée de la valeur des travaux publiés, voici le titre de quelques-unes des brochures parues depuis janvier : Dom Beauduin, *L'Avent* ; — Dom Cabrol, *Le culte catholique* ; — P. Noble, *Les premières étapes de la vie intérieure* ; — P. Lemonnyer, *Portraits bibliques : Moïse ; Jérémie* ; — P. Gillet, *La crise actuelle des conscience et l'éducation religieuse* ; — S. S. Benoît XV, *Encyclique sur les maux actuels de la société*. (S'adresser : 5, rue Leys, Bruxelles. Chaque brochure : 0 fr. 40).

— Dans le même ordre d'idées, nous sommes heureux de signaler une revue qui se propose la formation de l'élite féminine : *Lumen*, revue mensuelle, 20, rue Monsieur, Paris. Gardienne du foyer, la femme doit se rendre capable d'enseigner la religion à ses enfants, et cela non pas seulement d'une manière superficielle comme le font trop de mères qui jamais n'ont véritablement compris ce qu'est la vie intérieure du chrétien. *Lumen* publie les travaux du cercle d'études qui se réunit au cher monastère bénédictin de la rue Monsieur. Quelques-uns sont remarquables. Les cercles d'études trouveront dans cette revue des exemples précieux.

V. B.

A. Saudreau : **L'idéal de l'âme fervente**. Paris, Amat, 1920, in-12, xx-472 pages, 6 fr. 50.

C'est toujours une bonne fortune de pouvoir annoncer un nouvel ouvrage de M. Saudreau. Déjà la science spirituelle lui est redevable de services de premier ordre. Nul, dans les vingt dernières années, n'a plus vigoureusement et plus efficacement combattu les théories des modernes qui, en creusant un infranchissable fossé entre l'ascétique et la mystique, diminuaient, sans le vouloir, l'élévation de la perfection chrétienne. Nul n'a plus contribué au retour à la doctrine traditionnelle des grands Docteurs mystiques. Dans ce nouvel ouvrage M. Saudreau se propose « de faire aspirer à la vie unitive. Faire comprendre que les âmes unies sont très agréables à Dieu, dit-il dans la préface, montrer qu'elles sont traitées par Lui en privilégiées, qu'elles obtiennent de Lui des grâces de choix qui conduisent aux vertus parfaites, faire voir combien elles sont puissantes pour le bien, enseigner ce qu'il faut faire pour arriver à l'état d'union ; voilà notre dessein ». L'Auteur divise son étude en trois parties : 1° *le but à atteindre : la perfection* ; 2° *les moyens à employer pour obtenir la perfection* ; 3° *les vertus parfaites*. En tout vingt chapitres, pleins de doctrine et d'onction. Puissions-nous avoir souvent l'occasion de recommander des ouvrages si solides et si pieux !

M.-V. Bernadot.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).